

La Notion d'Analogie

chez Saint Bonaventure

et Saint Thomas d'Aquin

THÈSE POUR LE DOCTORAT

présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris

PAR

BERNARD LANDRY



LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, RUE DES FLAMANDS, 1

—
1922

La Notion d'Analogie

chez Saint Bonaventure

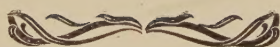
et Saint Thomas d'Aquin

THÈSE POUR LE DOCTORAT

présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris

PAR

BERNARD LANDRY



LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, RUE DES FLAMANDS, 1

—
1922

AU CAPITAINE GUYOT

qui commanda la 2^e B^{ie} du 28 R. A. C.
d'août 1916 à janvier 1919

HOMMAGE RESPECTUEUX

A MES CAMARADES

de la 2^e B^{ie} du 28 R. A. C.

*TÉMOIGNAGE
DE FRATERNELLE AFFECTION*

AVERTISSEMENT *)

Nous nous sommes rigoureusement interdit toute considération sur les origines de la doctrine de saint Bonaventure et de saint Thomas concernant l'analogie. Rechercher en quelle mesure l'Augustin de l'augustinisme médiéval est le vrai saint Augustin, le Platon et l'Aristote de Bonaventure et de Thomas sont les véritables Platon et Aristote, est, croyons-nous, une question assez complexe pour fournir la matière de travaux spéciaux. Notre but unique a été d'exposer la pensée de nos auteurs.

Même aussi restreint, notre sujet, nous osons l'espérer, présente quelque intérêt. Un intérêt dogmatique d'abord. Les systèmes du moyen âge latin sont ordinairement désignés par le même mot. Tous sont appelés scolastiques ; en réalité ce sont des systèmes très différents et comme les philosophes qui les ont conçus avaient l'esprit singulièrement subtil et vigoureux, toutes les exigences logiques d'une thèse se trouvent mises en pleine lumière. L'évolution que l'on remarque de saint Bonaventure à Duns Scot permettra, peut-être, de préci-

*) *Note bibliographique.* — SAINT BONAVENTURE : La liste des éditions des œuvres de saint Bonaventure, ainsi que des principaux travaux sur sa doctrine se trouve dans l'article de E. SMEETS, *Dictionnaire de théologie catholique*, publié par VACANT.

Voir également le livre de PALHORIÈS sur *saint Bonaventure*, Paris, 1913

SAINT THOMAS D'AQUIN :

LUDWIG SCHÜLS, *Thomas Lexicon*, 2^e éd., Paderborn, 1881.

ser l'attitude que doit prendre une intelligence humaine pour rechercher et trouver Dieu.

Ensuite, un intérêt historique. Un exposé fidèle de l'augustinisme de saint Bonaventure et de saint Thomas confirme, semble-t-il, les conclusions des derniers historiens ¹⁾ de Descartes. Pour saint Bonaventure, comme pour Descartes, nos connaissances sensibles, et aussi les concepts multiples de notre raison discursive, restent douteux tant qu'ils n'ont pas été rattachés à l'idée de Dieu; seule cette dernière porte en elle sa certitude, aussi n'est-elle pas notre œuvre, elle nous vient de Dieu qui l'a imprimée en notre esprit comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage.

Le cartésianisme suppose une attitude très semblable à celle de Bonaventure. Descartes voulut faire ce que Thomas et Bonaventure avaient tenté : construire une science de Dieu à l'abri des attaques de l'impie. Mais alors que les Docteurs médiévaux s'efforçaient d'incorporer en l'augustinisme le plus grand nombre possible de thèses péripatéticiennes, — à leurs yeux Aristote était la Science, — Descartes, qui avait un tout autre idéal de la science, — à ses yeux la science certaine c'était la mathématique, — voulut saisir l'augustinisme dans sa pureté et le dépouiller de l'épaisse couche de formules purement verbales dont plusieurs siècles de scoliestres l'avaient recouvert. Le mathématicien épris des purs concepts et le mystique attentif aux voies intérieures se rencontrent dans des doctrines presque identiques.

Toutefois un point de la métaphysique cartésienne nous semble totalement étranger à l'augustinisme. La doctrine de Bonaventure est un exemplarisme qui suppose une conception très intellectuelle des choses. Chez Descartes, Dieu n'est plus l'archétype de tous les autres êtres, il est un Dieu de puissance et de force. La pensée de Scot réapparaît en Descartes; le

1) E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913.

L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, 1920.

subtil, en effet, regardait les possibles comme produits par une intelligence surabondante de force ; les possibles ne sont pas des imitations affaiblies de la nature divine, l'être ne se hiérarchise pas en une cascade dont chaque étage reflète les couleurs de l'étage supérieur ; les possibles sont des étincelles qui jaillissent, sans loi, d'une intelligence infiniment active. Chez Scot cette sorte de création des possibles est encore nécessaire, elle deviendra libre chez Guillaume d'Ockam.

Les deux conceptions augustinienne et scotiste paraissent se rejoindre dans les raisonnements par lesquels Descartes établit l'infinie perfection d'un être qui n'aurait pas de cause. Les arguments se trouvent maintes fois répétés chez saint Thomas d'Aquin, mais ils présentent chez le Docteur angélique un caractère tout statique ; c'est en vertu du principe de contradiction que Thomas pose son axiome : l'être ne se nie pas et l'acte, pur de toute puissance, est nécessairement infini. Descartes parle autrement. Il nous dit qu'un être qui ne serait pas causé se serait *donné* toutes les perfections possibles. L'idée de force est mise à profit et coulée dans un moule augustinien.

Quant à se demander si Descartes a lu de près les œuvres de saint Bonaventure et de saint Thomas, c'est une question sans grand intérêt. Descartes a été étudiant en philosophie ; à La Flèche, il a connu les différents systèmes scolastiques et à travers les manuels il a certainement compris la pensée des vieux Docteurs.

CHAPITRE I

LA NOTION D'ANALOGIE CHEZ SAINT BONAVENTURE

Chez les scolastiques, l'analogie ne désigne nullement une ressemblance plus ou moins imparfaite entre plusieurs êtres ; elle porte exclusivement sur des rapports.

Aucune similitude n'existe entre un pilote et un roi, l'un est pauvre, l'autre est riche, mais ils sont le sujet de relations semblables ; le pilote est à son navire ce que le roi est à son royaume ¹⁾. Si l'on désigne par *a*, *b*, *c*, *d*, les essences hétérogènes mises en présence, « l'analogie de proportionnalité » — c'est son nom — peut s'écrire

$$\frac{a}{b} \text{ comme } \frac{c}{d}.$$

L'analogie « de proportion ou d'attribution » est très différente ; elle suppose toujours des rapports, mais des rapports d'un autre ordre. Elle consiste à attribuer à plusieurs êtres le nom qui désigne l'être unique avec lequel ils sont en relation d'une façon ou d'une autre. Ainsi le mot santé ne s'applique en toute vérité qu'à l'homme bien portant ; on l'applique également, par extension, aux

1) Voir, dans HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 405, les textes du Philosophe que les scolastiques utilisèrent.

diverses choses qui sont en relation avec l'homme sain. On dit d'un aliment, d'une urine ou d'un remède qu'ils sont sains ; cela ne signifie pas qu'ils possèdent la santé comme l'homme la possède, mais simplement qu'ils ont avec la santé divers rapports ; l'aliment entretient la santé, l'urine est le signe de la santé, le remède fait revenir la santé ¹⁾. Entendue en ce sens, la notion analogue n'a une véritable unité que dans un terme, celui que l'on appelle l'analogie principal ; chez les autres elle prend un sens différent selon les diverses relations des termes secondaires avec le principal.

Il semble que cette analogie repose tout entière sur des dénominations extrinsèques et même qu'elle ne soit rien de plus qu'une métaphore ; pareille interprétation constitue une grave erreur. Pour les scolastiques, c'est l'analogie de proportion qui nous fournit la connaissance la plus positive de la nature intrinsèque de Dieu, car c'est elle qui s'appuie sur la réalité la plus intime des essences créées.

L'être est une notion analogique ; l'individu auquel il s'applique en toute vérité, — comme la santé à l'homme sain, — c'est Dieu et Dieu seul. L'être ne peut être affirmé des créatures qu'improprement, en raison de leurs relations avec la plénitude de l'être divin. Or, la relation des créatures avec Dieu découle de leur essence ; ou plutôt, car tout ce qui touche à Dieu est premier, c'est la relation que les créatures ont avec Dieu qui constitue l'élément générateur de leur essence. Pourquoi l'homme a-t-il une essence qui contient une quantité d'être plus grande que l'essence d'un âne ? Parce qu'il est une image plus parfaite de l'être divin. Les relations que met en œuvre l'analogie de proportion reposent sur la réalité la plus intime des créatures, ce n'est pas assez dire, elles sont cette réalité même.

L'analogie de proportion suppose une conception plotinienne de l'univers. Jamais une essence finie ne porte en

1) HAMELIN, *Le système d'Aristote*, pp. 121 et 397.

elle-même sa propre intelligibilité, elle est essentiellement image et si l'esprit veut la scruter, il ne peut rester en elle, il est obligé de sortir d'elle et d'aller ailleurs chercher l'achèvement de la lumière. L'analogie de proportion implique, — s'il est permis d'employer ce mot bizarre, — une sorte de relativisme métaphysique. C'est ce que nous avons à montrer par une étude aussi succincte que possible de la doctrine de saint Bonaventure, puis de saint Thomas. Nous n'étudierons que le rôle qu'ils ont fait jouer à l'analogie en théodicée.

Le premier point à préciser est le rôle que joue la sensation dans l'acquisition et l'élaboration de nos idées universelles. Une doctrine soutenait que ces idées étaient innées; l'expérience sensible n'était à aucun titre la cause efficiente, ni totale ni partielle, de leur naissance, elle était simplement une condition de leur apparition à la conscience. Cette théorie, combattue par tous les scolastiques qui subirent l'influence d'Aristote, se rattachait, croyait-on, par des liens plus ou moins lâches, à la théorie platonicienne de la réminiscence. Platon avait soutenu que les âmes, lorsqu'elles viennent vivifier le corps, apportent les connaissances et les talents qu'elles ont acquis dans un autre monde, mais le corps jette son ombre sur notre intelligence, notre mémoire s'obscurcit et nous oublions presque totalement notre science passée; mais peu à peu le souvenir nous revient, nous croyons alors acquérir de nouvelles connaissances, en réalité nous faisons réapparaître à la lumière de notre conscience des idées qui sommeillaient en nous. Apprendre c'est se « ressouvenir » ¹⁾.

Cette théorie s'était facilement fusionnée avec celle des raisons séminales. Lors de la création du monde, la matière a reçu de Dieu, à l'état de germes, toutes les formes qu'elle revêtira dans la suite; dès l'origine, un individu porte en

1) MATTHIEU D'ACQUASPARTA, *Quaestiones disputatae selectae*; I, 278. Quaracchi, 1903.

lui tout son avenir, son existence temporelle sera le déploiement des virtualités qu'il contient et cette évolution est autonome, car son principe efficient est intérieur ; l'être est source d'énergie, il est une force qui tend à se réaliser pleinement et les excitations qu'il reçoit du dehors ne lui apportent rien de nouveau ; elles ont un rôle tout négatif, elles enlèvent les obstacles qui s'opposaient à l'éclosion des principes actifs. Les idées sont les formes de l'intelligence, Dieu les dépose en nous à l'état de germe et l'expérience sensible est seulement l'occasion qui permet leur développement ¹⁾.

La doctrine des idées innées prenait des aspects multiples ; elle s'exprimait parfois en termes péripatéticiens. L'intelligence, disait-on ²⁾, est en puissance tous les intelligibles, de même que le sens est tous les sensibles ; lorsqu'un corps produit une impression dans nos organes, dans l'œil par exemple, l'âme se trouve excitée et elle se rend elle-même semblable à l'image visuelle ; elle ne reçoit rien du dehors, mais c'est elle qui, par sa propre énergie, se transforme et reproduit en elle les formes sensibles. L'intelligence agit d'une façon identique, mais avec une puissance incomparablement plus grande. Le sens de la vue ne peut devenir que couleur, l'intelligence est susceptible de devenir un être quelconque ; de plus elle est douée d'une très grande activité, son intellect agent est une lumière et une force ; grâce à lui, elle peut former en elle tous les intelligibles possibles. Il suffit qu'une sensation soit parvenue jusqu'au « sens commun », pour qu'aussitôt l'intelligence fasse naître en elle les formes intelligibles qui correspondent à l'objet extérieur. L'expérience sensible, dans cette théorie, conserve un rôle secondaire, elle n'est la cause efficiente d'aucune de nos idées, elle n'est que l'occasion qui permet à l'intelligence d'agir. La science a sa source unique dans notre âme, elle nous est innée.

1) *It.*, p. 280, *quidam enim eorum ..*

2) *It.*, p. 282, *aliorum positio est...*

Bonaventure repousse l'innéisme. Il est faux, selon le Docteur Séraphique, que notre intelligence ait reçu de Dieu une connaissance virtuelle des intelligibles ; notre âme est créée dépourvue de toute idée, elle ressemble à une table rase et elle acquiert la science par l'intermédiaire des sens et de l'expérience ¹⁾. Le nom même d'intellect possible que reçoit notre intelligence indique sa « nudité » originelle ; notre esprit est puissance et non acte parce qu'il ne possède aucune connaissance ²⁾. Ce que nous savons, nous le recevons du dehors.

Et cette dépendance de notre intelligence par rapport aux sens, n'est pas spéciale à la vie présente, elle subsistera encore lorsque, après la résurrection, nous serons réunis à notre corps. C'est en effet l'apport de l'extérieur qui donne à nos idées leur objectivité ; des « species » innées ne nous permettraient pas de distinguer entre les objets présents et absents ; elles ne nous donneraient qu'une connaissance de rêve ³⁾.

Donc l'expérience sensible est nécessaire à l'éveil de notre intelligence ; si nous voulons nous élever aux connaissances les plus hautes c'est le monde extérieur que nous devons commencer par regarder : « pour arriver à la considération du premier principe, qui est essentiellement » spirituel et éternel et au-dessus de nous, il faut passer à » travers ce qui est un vestige, une trace de Dieu : c'est » l'être corporel, extérieur et temporel » ⁴⁾.

Mais la connaissance sensible ne doit être qu'un passage ; si nous prétendions nous arrêter à elle, si nous nous bornions à contempler en esthètes la beauté de ce monde visible, alors nous tomberions infailliblement dans l'erreur, nous saisirions des ombres d'être, jamais l'être réel. La cer-

1) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4. Lyon, 1668, 296.

2) I, d. 35, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 278.

3) IV, d. 49, p. 2, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 538.

4) *Itinerarium*, c. I. Nous reproduisons la traduction qu'a donnée (p. 297) M. Palhoriès dans son livre sur saint Bonaventure.

titude nous demeurerait inaccessible ¹⁾. En effet, la sensation résulte de la conjonction de deux agents : l'objet extérieur et l'organe vivant ²⁾ ; réagissant sous l'excitation extérieure, l'organe perçoit la qualité qui agissait sur lui et le modifiait ³⁾. Mais pour que cette action du sens saisisse exactement le réel, trois conditions sont requises. Il faut d'abord que l'objet soit présent. Il faut ensuite que le milieu, — c'est-à-dire les éléments légers et transparents, tels que l'eau et l'air, qui transportent l'action de l'objet jusqu'à nos sens, — soit normal. Enfin, il faut que l'organe soit sain. Modifiez l'une de ces conditions, et la sensation disparaît ou ne mérite plus aucune créance. Absent, l'objet n'agit pas, et la sensation ne se produit pas. Un milieu anormal transforme notre sensation ; un bâton plongé dans l'eau nous paraît brisé. Un organe malade, — et rien n'est plus fragile que notre organisme, puisque notre corps, composé des quatre éléments, a la corruptibilité de l'eau, l'obscurité de la terre, la mobilité du feu et la faiblesse de l'air ⁴⁾, — nous fait sentir ce qui n'existe pas ; les épileptiques et les lunatiques voient et entendent des êtres imaginaires. Or quelles sont les causes qui nous garantissent la réalisation de ces conditions ? Nous ne pourrions les découvrir ni dans l'essence de l'objet, ni dans celle du milieu, ni dans celle de l'organe. L'objet, considéré en lui seul, peut être absent ou présent ; le milieu, normal ou anormal ; l'organe, sain ou malade. Si l'objet est présent, si le milieu est normal, si l'organe est sain, il faut aller en chercher la raison hors d'eux-mêmes, dans l'état général de l'univers. C'est donc de l'action et réaction des agents terrestres que dépend la valeur de la sensation ; pour rendre compte pleinement de l'une quelconque de nos sensations, il faut faire appel à cette multiplicité des causes

1) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 28.

2) IV, d. 49, p. 2, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 538.

3) *De humanae cognitionis ratione*, p. 66, n. 11. Quaracchi, 1883.

4) IV, d. 49, p. 2, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 536.

et des effets, qui s'éloigne tellement de l'unité, seule pleinement intelligible, qu'elle est devenue presque inintelligible. La vérité de la sensation est la proie du hasard, autant dire que jamais elle ne pourra nous donner la certitude.

La connaissance sensible ne s'élève pas au-dessus de ce qui ne porte pas en soi la nécessité de son existence ; le contingent est son objet ¹⁾. Or, la certitude ne peut naître en nous que de l'impression sur nous d'un être nécessaire : « Jamais notre connaissance ne sera certaine si son objet » n'est pas nécessaire » ²⁾. C'est l'objet qui fait la valeur de la science. Cet axiome, nous le retrouverons à toutes les pages de saint Bonaventure, c'est l'axiome, aussi vieux que Parménide, du rationalisme intégral, pour qui l'intelligibilité et l'être se confondent. Il est bon de noter, dès le début de notre étude, ce principe fondamental de notre Docteur ; et si nous rencontrons certaines expressions mystiques, nous ne devons pas nous hâter d'appliquer au maître Sérapique le nom moderne de volontariste.

La base de notre science est donc bien fragile, mais elle prendra de la consistance dans la suite ; les connaissances que nous appuierons sur elle lui apporteront une fermeté qu'elle ne posséderait pas par elle seule ; c'est ainsi que les pierres d'une voûte restent branlantes jusqu'à ce que l'édifice soit achevé, c'est la pierre suprême qui donne à toutes les autres, qui cependant la portent, une solidité parfaite. D'ailleurs, dès maintenant, nous pouvons remarquer que le monde sensible n'est pas totalement étranger à l'intelligible. Si la science peut sortir de la sensation, c'est que la sensation contient déjà, sous une forme grossière, une image de la vérité.

Les objets extérieurs suscitent en nous du plaisir, c'est donc qu'ils sont proportionnés à notre nature, et cette proportion implique une harmonie entre l'objet qui agit sur

1) *De humane cognitionis ratione*, p. 66, n. 10. Quaracchi, 1883.

2) I, d. 39, a. 1, q. 3. Lyon, 1868, 317.

nous, le milieu intermédiaire et notre organisme ; le plaisir serait impossible dans un monde chaotique où aucun ordre ne régnerait ; surtout serait impossible le plus grand des plaisirs, celui qui résulte de la contemplation de la beauté. La beauté ne consiste-t-elle pas principalement dans « l'équilibre parfait ou l'harmonie des parties entre elles » ? ¹⁾ Elle est le signe infaillible que les choses où elle resplendit ont été ordonnées par l'intelligence. La beauté c'est le nombre transpirant dans le sensible. Le monde actuel est donc construit selon les lois du nombre ; en lui brille un reflet des harmonies mathématiques qui ravissent l'intelligence, parce qu'elles expriment, avec toute la perfection dont est capable une multiplicité, l'harmonie incomparablement plus parfaite qui existe entre les purs intelligibles. C'est surtout parce qu'il est nombre, que l'univers visible nous conduit à la contemplation des Idées et les Idées — nous le verrons bientôt — sont les pensées de Dieu ²⁾.

Toutefois, quelles que soient les traces de beauté que renferme le monde des sens, il reste une image bien grossière de la vérité divine. Il est matériel, les êtres qui le composent sont rapetissés, multiples, aucun d'eux ne réalise pleinement son essence ; il peut agir sur nos sens qui sont des forces enfouies, elles aussi, dans la matière ; mais comment agira-t-il sur notre intelligence, faculté toute spirituelle ? Et pour nous mener à Dieu, il faut qu'il agisse sur elle, puisque nous ne possédons pas d'idées innées et qu'une connaissance n'a de valeur que si elle vient de l'objet extérieur. Le grand univers pénètre en nous, qui sommes un petit univers, par les cinq portes de nos sens ³⁾ ; mais pour qu'il pénètre plus loin qu'au seuil de nous-mêmes et qu'il atteigne notre raison, il est néces-

1) *Itinerarium*, c. 2. Traduction française de Palhoriès, p. 306.

2) *It.*, c. 2. Lyon, 1868, 129 : *numerus est... in rebus praeceptuum vestigium ducens in sapientiam*.

3) *Itinerarium*, c. 2. Palhoriès, p. 303.

saire, qu'entre notre intelligence et l'image, existe un agent intermédiaire qui communique à celle-ci une efficacité qu'elle ne possédait pas par elle-même ; à cette condition l'image pourra engendrer l'idée. Cet agent, tous les philosophes s'accordent pour l'appeler l'intellect actif ; quelle est au juste sa nature ?

*
* *

On sait que les Arabes regardaient l'intellect agent comme séparé ; selon eux, il existait en dehors de nous ; il était la dernière des intelligences, celle qui préside à notre monde sublunaire, et, semblable à un soleil de vérité, elle éclairait toutes les âmes humaines. Dans l'acquisition de la science, nous sommes passifs, notre esprit est un miroir qui reçoit la lumière, et notre rôle unique c'est de nous ouvrir le plus pleinement possible aux effluves de l'intellect agent. Mais ce dernier reçoit à son tour la lumière d'intelligences plus élevées, si bien que nous nous trouvons rattachés au Premier Principe par une longue suite d'intermédiaires. La vérité descend d'intelligence en intelligence et, pareille à la nappe d'eau qui se répand en des gouttes multicolores selon les colorations des étages de la cascade sur lesquels elle tombe, elle se morcelle, s'éparpille, prend des teintes variées et toujours affaiblies, selon les âmes qui la réfléchissent. La multiplicité que l'on constate dans les idées des innombrables individus est une dégradation de l'unité.

L'histoire de la philosophie chrétienne au XIII^e siècle est un effort persévérant pour s'assimiler la pensée arabe ; et on comprend aisément l'influence qu'exercèrent alors Avicenne et Averroès, si on se rappelle qu'ils se réclamaient d'Aristote. L'autorité du philosophe, le savant des savants, conférait aux doctrines arabes le prestige que possède, à toutes les époques, la doctrine qui semble se confondre avec la science. Le dogme chrétien s'opposait à ce que les maîtres latins adhérassent sans restriction à la théorie

d'Avicenne ; cette dernière compromettait trop la réalité de l'individu, pour lequel le Christ est mort, en refusant toute activité propre à notre intelligence. Mais la doctrine de saint Augustin, en si grand honneur dans les écoles du moyen âge, fournissait un moyen d'interpréter Aristote conformément à l'orthodoxie ; pour le grand évêque d'Hippone, l'intelligence humaine ne parvenait à la vérité qu'illuminée par le Verbe de Dieu. N'était-ce pas Dieu qui était l'intellect agent séparé dont parlait le philosophe ?

Jean de la Rochelle semble s'orienter vers cette solution ; il admet que notre intelligence est active ; elle possède un intellect agent qui lui suffit lorsqu'elle se borne à connaître les objets qui lui sont inférieurs, mais elle a besoin d'une lumière plus pure dès qu'elle veut élever son regard sur les êtres qui lui sont supérieurs, un ange lui sert alors d'intellect agent ; enfin, pour connaître Dieu, Dieu lui-même doit l'éclairer par la grâce, c'est Dieu qui devient son intellect agent ¹⁾.

Jean Marston, également franciscain, est plus explicite. Il reconnaît que notre intelligence peut, par ses seules forces, tirer certaines idées de l'expérience ²⁾ ; mais ces connaissances resteraient fragiles et superficielles, elles nous diraient ce qui est, non ce qui doit être ³⁾ ; à peine dépasseraient-elles la connaissance sensible dont elles seraient un simple résumé. Le véritable intellect agent, celui qui nous donne la force de saisir avec certitude la pleine vérité, est au-dessus de nous ; nous ne le voyons pas ⁴⁾, mais il agit sur nous et il laisse en notre intelligence une « influence » qui nous permet de découvrir dans le sensible le nécessaire et l'éternel ⁵⁾. Cet intellect séparé,

1) JEAN LUGUET, *Traité de l'âme de Jean de la Rochelle*, pp. 428 et 167. Paris, 1875.

2) *De humanae cognitionis ratione*, p. 215, n. 1. Quaracchi, 1883.

3) *It.*, p. 205.

4) *It.*, p. 214.

5) *It.*, p. 211.

qui éclaire tous les hommes venant en ce monde, c'est Dieu.

Roger Bacon, en général fidèle aux thèses augustinienes, avait admis, lui aussi, la théorie de l'intellect agent séparé ¹⁾, et selon lui les plus grands philosophes, Robert de Lincoln et Adam de Marisco ont soutenu que Dieu était l'intellect agent de nos âmes ; il a entendu cette thèse soutenue dans une séance de l'Université de Paris par le vénérable Guillaume, évêque de Paris ²⁾.

Le danger d'un intellect agent séparé apparut vite à la pensée chrétienne. Si une intelligence unique produit en nous la connaissance du nécessaire, quelle action reste-t-il à nos intelligences personnelles ; elles ne peuvent concevoir que des sortes d'images composites, succédanés de la connaissance sensible ; elles ne s'élèvent pas au-dessus des sens, c'est donc qu'elles sont corruptibles et à la mort elles se dissolvent avec notre organisme. Des âmes humaines mortelles éclairées passagèrement par un soleil éternel, voilà la conséquence logique du système arabe.

Cette conclusion, Averroès l'avouait ouvertement, aussi ce fut un grand scandale, lorsque des maîtres latins, distinguant entre deux vérités, la vérité selon la raison et la vérité selon la foi, soutinrent que le péripatétisme arabe était vrai aux yeux de la raison et, par suite, voulurent l'enseigner intégralement dans l'Université de Paris. Le problème de la conciliation de la science et de la foi se posa dans toute son acuité et l'on peut dire, sans aucune exagération, que la manière dont les Docteurs de la fin du

1) *Communia naturalia*, édit. ROBERT STEELE, III, 298. Oxford, 1911.

2) *Illud quod illuminat mentes nostras vocatur nunc a theologis intellectus agens*. Les modernes font de cet intellect une partie de l'âme. C'est faux. L'intellect agent est *Deus principaliter et secundario Angeli qui illuminant nos* ; tous les anciens sages disent que l'intellect agent est Dieu, et l'on sait qu'ils ont été instruits par Dieu même. *Unde ego bis audiui venerabilem antistitem Parisiensis ecclesiae, Dnum Guillelmum Alvernensem, congregata universitate coram eo, reprobare eos, et disputare cum eis ; et probavit... quod omnes erraverunt. Dnus vero Robertus episcopus Lincolnensis et frater Adam de marisco, maiores clerici de mundo et... hoc idem firmaverunt. Opus tertium*, éd. BREWER, p. 74. Cf. *Opus majus*, édit. BRIDGES, I, 39-41.

xiii^e siècle voulurent allier Aristote — c'est-à-dire la science — avec saint Augustin — c'est-à-dire la foi traditionnelle — caractérise les divers systèmes qu'ils construisirent.

Les questions, en apparence les plus indifférentes à l'orthodoxie, se rattachaient aux yeux des contemporains à ce grave problème par des liens étroits. Prenons un exemple : l'existence de la matière chez les anges et les âmes humaines ; l'école franciscaine affirmait avec unanimité cette théorie que Thomas d'Aquin niait. Nous croirions à première vue que Thomas sauvegardait mieux l'immortalité de l'âme humaine : simple, elle ne pouvait se dissoudre, et cependant la thèse thomiste apparut comme dangereusement révolutionnaire, elle avait une saveur averroïste. Si les âmes n'ont pas de matière, comment sont-elles plusieurs ? Elles ne peuvent s'individualiser par elles-mêmes ; ce qui est actuel ne peut porter en soi le principe de sa négation ; s'il se rapetisse et se morcelle en une pluralité d'individus, c'est qu'un germe de mort, étranger à sa propre essence, l'a mordu au cœur. Les âmes humaines sont individualisées parce qu'elles portent, inscrite en leur nature, une orientation vers telle portion déterminée de matière ; mais lorsque le corps se désagrège, la cause de leur individuation disparaît et il semble qu'elles doivent se fondre en une âme unique. Les individus, en tant qu'individus, sont mortels ; seule l'espèce ne meurt pas. Telle est la conséquence que nombre d'esprits déduisaient de la thèse thomiste. De plus, les anges de Thomas, uniques par espèce, ressemblaient trop, au gré de beaucoup de Docteurs, aux intelligences arabes. Les inquiétudes des philosophes traditionnels finirent par obtenir en 1277 que l'évêque de Paris, Etienne Tempier, englobât dans sa condamnation de l'averroïsme quelques thèses thomistes.

Saint Bonaventure fut moins novateur et, tout en accueillant Aristote, il resta scrupuleusement fidèle aux thèses

essentielles de l'augustinisme. Pour lui, Dieu ne sera pas l'intellect agent de notre âme, mais il en sera la lumière.

*
* * *

Bonaventure se refuse à admettre, avec Jean de la Rochelle, qu'un esprit angélique puisse devenir notre intellect agent ; aucune substance créée n'a le pouvoir de pénétrer notre âme pour l'éclairer et la faire agir. Dieu seul peut illuminer notre intelligence et la lumière divine descend immédiatement en nous sans être filtrée par des intermédiaires créés. Est-ce à dire que Dieu est notre intellect agent ? Non certes. Nous ne pouvons pas agir sans Dieu, c'est vrai, mais Dieu n'agit pas seul en nous, il nous fait agir, et par suite, il nous donne tout ce qui est nécessaire pour que l'action jaillisse véritablement de nous ; afin que l'intellection soit véritablement notre œuvre, il a créé en notre âme un intellect agent ¹⁾.

Notre Docteur ne veut pas que cet intellect soit, comme le soutenait Thomas d'Aquin, un accident ajouté à la substance de notre âme ; pas davantage, il n'admettait que les facultés soient complètement identiques à la substance de l'âme, comme le prétendaient ceux qui voyaient dans ces mots d'intelligence ou de volonté, de simples mots, pures dénominations extrinsèques à la nature de l'agent, que nous employons pour désigner les possibilités d'action de la substance. Bonaventure défend une opinion moyenne, il croit que l'intellect agent et les autres facultés sont de simples aspects de l'âme, mais aspects réels ²⁾. Peut-être est-il permis de voir dans cette théorie subtile l'origine de la distinction formelle qui devait jouer un rôle si considérable dans la philosophie de Duns Scot.

L'intellect agent éclaire l'image sensible afin que notre

1) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4. Lyon, 1668, 295.

2) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1.

intellect patient puisse voir la vérité ; ces deux intellects ont donc entre eux des relations étroites ; ils sont intimement solidaires. C'est un fait que souvent les philosophes chrétiens n'ont pas assez mis en lumière ; hantés par la théorie païenne d'un intellect agent éternel et d'un intellect patient mortel, ils ont reproduit en petit cette séparation des deux intellects ; ils en ont fait deux facultés totalement différentes et dont ils ne peuvent plus expliquer la collaboration ¹⁾. Oublions Avicenne et Averroès et disons nettement que ces deux facultés sont ordonnées l'une à l'autre, aucune d'elles ne se suffit. L'intellect agent n'est pas cette force purement active dont parlent les Arabes ; déjà il est mélangé de passivité, puisqu'il n'agit pas toujours, il a besoin de la présence d'une image sensible pour sortir de son assoupissement et se mettre à agir ²⁾ ; mais il a une autre imperfection, il produit un effet qui, en lui-même, n'a aucune valeur. Il abstrait et ne voit pas, mais à quoi servirait une abstraction qu'aucune intelligence ne verrait. L'effet que produit l'intellect agent a sa raison d'être en dehors de lui, il est destiné à la vision que l'intellect patient acquerra. L'intellect agent éclaire et abstrait des conditions matérielles, afin que l'intellect patient puisse voir. Ne séparons pas ces deux actes ; réunis, ils constituent la nature complexe de l'intellection et ils sont si intimement ordonnés l'un à l'autre que l'on peut légitimement les prendre pour un seul acte ³⁾.

*
* *
*

Quelle connaissance nous donne l'acte issu des deux puissances naturelles de notre âme ? A cette question, l'école franciscaine apportait une solution très nette.

Roger Marston, ce frère mineur qui suivit les cours à

1) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 5. Lyon, 1668, 296.

2) II, d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, ad 4. Lyon, 1668, 95.

3) II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 4. Lyon, 1668, 296.

l'université de Paris vers 1270, enseigne que notre intelligence, livrée à ses seules forces, ne peut concevoir que des abstractions, elle s'élève au général, non au nécessaire. Ses idées sont les copies affaiblies des images et des sensations, elles résument les propriétés que nous avons vues multipliées chez plusieurs individus ¹⁾, elles sont le schéma de ce qui existe, elles ne disent pas ce qui doit être ²⁾. La science qu'elles nous donnent, dirions-nous aujourd'hui, est purement positive, empirique ; elle reste dans le domaine de la contingence, comme la science de Stuart Mill. Or, une telle science mérite à peine le nom de science, car il n'est de science véritable que du nécessaire.

Le cardinal Matthieu d'Aquasparta défend la même doctrine ; il distingue deux sortes de connaissances, l'une qui se borne à constater les faits, l'autre qui découvre la raison des faits en les rattachant à une cause nécessaire ; la première seule est l'œuvre de nos facultés naturelles ³⁾, elle est imparfaite, mais elle a sa valeur propre et il serait dangereux de la négliger complètement. Platon, fondateur de l'école des anciens académiciens, la méprisa ; il cherchait uniquement la vérité dans la lumineuse et sereine région des idées éternelles, et selon lui le monde sensible, pâle copie du monde intelligible, ne pouvait engendrer en nous qu'une opinion toujours douteuse. Plus tard, Zénon vint s'instruire des secrets de Platon à l'enseignement de Polémon, puis il fonda à son tour une école et soutint que l'âme est mortelle et que le monde des idées est une chimère ; seul le monde sensible existe. Arcésilas, voyant le mal, désespéra de ramener au vrai les disciples de Zénon, mais il voulut au moins les détourner de leurs erreurs ; afin de leur montrer qu'ils avaient tort d'affirmer que tout était matière, il essaya d'établir que rien n'est certain. Au lieu

1) *De humanae cognitionis ratione*, p. 215, note. Quaracchi, 1883.

2) *It*, p. 205.

3) MATTH. D'ACQUASPARTA, *Quaest. disputatae*, p. 268, ad 26. Quaracchi, 1903.

d'instruire ceux qu'il jugeait indociles, il entreprit de les réduire à l'ignorance ¹⁾).

Saint Augustin a montré combien semblable scepticisme est funeste : si la vérité n'existe pas, la morale perd son fondement, elle disparaît elle aussi. De plus, l'attitude des nouveaux académiciens est contradictoire ; ils se contentent, disent-ils, de rechercher en toutes choses le vraisemblable, mais comment reconnaîtront-ils qu'un jugement est vraisemblable s'ils ignorent la vérité ; le vraisemblable est une copie du vrai et, par conséquent, ne peut être reconnu que si, au préalable, le modèle est connu ; puis-je dire que tu ressembles à ton frère si je n'ai jamais vu ton frère ? Enfin, il est un fait dont ils ne peuvent douter, et sur un point au moins leur théorie est fausse, c'est le fait de leur existence ; s'ils doutent ils pensent, et s'ils pensent ils existent ²⁾).

Nos facultés naturelles nous donnent donc une certaine certitude, mais cette connaissance resterait très imparfaite si une lumière venue d'en haut ne la transformait. Elle ne dépasserait pas le domaine de la contingence, elle résumerait l'expérience, constaterait l'engrenage des faits ; mais les raisons des choses lui échapperaient ³⁾. Or, la vraie science porte sur le nécessaire ; l'école franciscaine conserve intact l'idéal que Platon s'était formé de la science ⁴⁾.

Saint Bonaventure partage pleinement l'opinion augustinienne de l'école franciscaine, et même il semble donner une grande extension à la science positive que peuvent acquérir nos facultés naturelles ; cette science embrasse l'univers entier et les démons la possèdent à un état presque parfait. L'étendue de cette science ne doit pas nous

1) *It.*, p. 44.

2) MATTH. D'ACQUASPARTA, *Quaest. dist.*, p. 47. Quaracchi, 1903. — Voir dans BLANCHET, *Les origines historiques du je pense donc je suis*, p. 37. Paris, 1920, le commentaire du texte d'Augustin allégué par Matthieu.

3) MATTH. D'ACQUASPARTA, *ib.*, p. 54, ad 5.

4) JACQUES CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote*, ch. 2. Paris, 1915.

dissimuler sa fragilité ; elle nous permet de comprendre l'organisation du monde, de voir comment les faits s'engrènent, de raisonner et, par des combinaisons ingénieuses d'images, de découvrir de nouveaux faits. Mais elle demeure exclusivement empirique et les liens qui unissent ses parties et ont servi à construire nos syllogismes ne sont pas extraits des raisons essentielles des choses et par suite ils n'ont aucune nécessité. Ce sont simplement des connexions constatées dans l'expérience, ils n'ont qu'une vérité contingente, *ex suppositione* ¹⁾ ; l'erreur est toujours possible ²⁾. Les démons, il est vrai, peuvent prédire infailliblement les éclipses ; c'est que les mouvements célestes ont une régularité parfaite, la matière sur laquelle s'exerce le raisonnement astronomique possède une quasi-nécessité ; mais la science démoniaque des phénomènes terrestres ne possède plus cette certitude, souvent les prophéties des démons sur l'état futur de la terre sont reconnues fausses, et cette incertitude provient de la matière des raisonnements météorologiques. Les causes de la pluie ou du vent sont déterminées et elles agissent nécessairement et, cependant, les lois que nous pouvons formuler ne sont jamais certaines, car un agent extérieur, dont l'intervention est imprévisible, peut survenir et troubler nos calculs les plus savants ³⁾. A quiconque ne veut regarder que l'expérience, la certitude est interdite, il ne peut que constater une multiplicité de causes et d'effets. Or, la multiplicité répugne à la perfection et à l'ordre ; elle n'est intelligible que dans la mesure où elle est une dégradation de l'unité ⁴⁾. La connaissance empirique, cantonnée dans le multiple, n'est pas la science véritable, elle est un art.

* * *

1) *De humanae cognitionis ratione*, p. 70. Quaracchi, 1883.

2) II, d. 8, p. 2, a. 1, q. 2.

3) II, d. 7, p. 2, a. 1, q. 3. Lyon, 1668, 94.

4) I, d. 2, a. 1, q. 3. Lyon, 1668, 22.

La science véritable nous dévoile la raison des choses.

Je vois que dans le monde sensible tout est nombre ; or, est-ce posséder la science des nombres que de voir dans les nombres de simples agglomérations d'éléments semblables, c'est se borner à l'étude de leur élément quantitatif et multiple. La multiplicité, il ne faut se lasser de le répéter, est intelligible par elle-même ; si on veut la comprendre, il faut la rattacher à l'unité ; elle résulte de l'affaiblissement d'un être simple dont l'essence se détend et, en s'éparpillant, produit l'espace et le quantitatif ; la multiplicité est intelligible dans la mesure où elle garde des traces de l'unité qui l'a engendrée. Envisagés sous cet angle, les nombres apparaissent comme ils sont en réalité, des qualités ; chacun d'eux est une image plus ou moins parfaite de l'unité et on comprend alors qu'ils possèdent une essence et une bonté propres. Trois est le nombre parfait, parce qu'il est le premier qui réunit les éléments qui servent à composer tous les autres nombres ; six a une perfection presque égale, car il est la somme de trois, de deux et de un ¹⁾. Le symbolisme si fécond des nombres se révèle à nos yeux émerveillés. De plus, je vois que la série des nombres est infinie. Si je n'examine que l'élément quantitatif des nombres, je ne verrai que des parties juxtaposées sans aucun lien entre elles, et alors je n'aurai aucune raison d'affirmer que des nombres nouveaux peuvent indéfiniment être formés ; les nombres que je connais sont finis, comment une quantité finie me permettrait-elle de poser d'autres parties avec lesquelles elle ne possède aucune relation essentielle. L'infini quantitatif ne peut être déduit d'une partie finie ²⁾. Pour saisir l'infini qui existe dans les mathématiques, série infinie des nombres, série infinie des théorèmes géométriques, je dois considérer l'unité dont les nombres et les figures sont la copie affaiblie ³⁾. Le point,

1) I, d. 2, q. 4. Lyon, 1668, 23.

2) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3. Lyon, 1668, 27.

3) *De humanæ cognitionis ratione*, p. 54, ad 2^e Quaracchi, 1883.

perçu en son essence, nous découvre son inépuisable fécondité ¹⁾. L'unité est la raison des nombres.

J'ai l'idée d'homme. Dirai-je que je connais l'essence humaine, si je ne vois dans cette notion qu'un résumé schématique des diverses propriétés que j'ai rencontrées dans les individus humains ? Non, je dois découvrir la cause interne qui relie entre eux les multiples éléments contenus dans mon concept, et cette cause ne peut être que l'être un et simple dont les essences finies sont la faible copie. « La » définition ne peut se faire qu'au moyen de connaissances » plus élevées, et ces connaissances elles-mêmes ne peuvent » se définir qu'à l'aide de notions plus élevées encore, et » ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à ce qu'il y a de » plus élevé et de plus général .. Si donc on ne connaît pas » ce qui est l'être par lui-même, il est impossible de donner » une définition parfaite d'une substance quelconque » ²⁾.

J'émetts un jugement ; si je me borne à affirmer qu'une chose est ou n'est pas, je fais une constatation sans aucun intérêt scientifique ; mon jugement n'aura de valeur que s'il me renseigne sur la bonté de la relation énoncée ; il m'apprendra alors que le fait est conforme ou non à ce qui doit être ³⁾ ; j'aurai rattaché une vérité partielle à la vérité totale, j'aurai fait rentrer mon affirmation, toujours douteuse lorsqu'elle reste isolée, dans un système scientifique dont l'idée d'être est la clef de voûte. Mon jugement sera devenu certain ⁴⁾.

La connaissance discursive n'a de valeur que par la pensée intuitive de la vérité parfaite ⁵⁾ qui brille à la cime de notre intelligence. De même notre volonté ne peut aimer qu'en s'attachant au bien infini, lui seul est aimable et notre volonté n'aime que lui ; si elle s'arrête aux biens

1) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3. Lyon, 1668, 27.

2) *Itinerarium*, c. III ; traduction française de Palhoriès, p. 312.

3) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4. Lyon, 1668, 27.

4) *De humanae cognitionis ratione*, p. 54, n. 20. Quaracchi, 1883.

5) *It.*, p. 56, n. 28.

finis, c'est qu'elle découvre en eux des reflets de l'être parfait ¹⁾. L'idée de parfait est au cœur de toutes les démarches de notre âme ; c'est d'elle que la science tire son intelligibilité et sa nécessité, c'est elle qui attire et meut notre volonté, c'est elle qui constitue toute la substance de nos idées morales de justice et de vertu ²⁾. Elle est le moteur interne de notre vie spirituelle, l'âme de notre âme.

D'où nous vient cette idée ? Des sens ? Mais les objets de la connaissance sensible sont entraînés dans un perpétuel devenir ; en eux rien de stable, rien de fixe, rien de nécessaire. Ils ne peuvent porter une vérité éternelle. La pluralité des individus est un fait contingent et irrationnel, elle ne peut donc contenir les vérités nécessaires et lumineuses de l'arithmétique, vérités qui sont vraies pour tous les temps, pour tous les lieux, qui s'imposent à tous les hommes et même à toute intelligence. L'univers pourrait ne pas exister et il serait toujours vrai que trois plus deux égalent cinq et que six est la somme de trois, de deux et de un ³⁾. Un homme court et ce fait fugitif, dont la connaissance résulte de la conjonction fortuite d'un mouvement extérieur et de ma sensibilité, me permet d'affirmer une vérité qui s'impose à tous les esprits : si l'homme court, il se meut. « La nécessité de la conclusion ne vient pas de » l'existence matérielle d'une chose, puisque cette existence, » est purement contingente » ⁴⁾.

L'idée de parfait aurait-elle son origine en nous ? Serait-ce notre intelligence qui, possédant l'idée de parfait inscrite en sa propre nature, imprimerait à tout ce qu'elle touche le caractère de la nécessité ? ⁵⁾. Mais nous ne possédons pas d'idées innées, et, en eussions-nous, elles participeraient

1) *De humanae cognitionis ratione*, p. 56, n. 29.

2) *It.*, p. 54, n. 23.

3) *It.*, p. 57, n. 33 ; cf. aussi p. 132.

4) *Itinerarium*, c. 3 ; traduction française Palhoriès, p. 314.

5) *De humanae cognitionis ratione*, p. 59, n. 10 Quaracchi, 1883.

à notre nature ; comme nous, elles seraient éphémères, contingentes, fragiles, sujettes à l'erreur ¹⁾).

L'idée de parfait qui nous fait reconnaître que les êtres d'ici-bas sont imparfaits ²⁾, sans laquelle nous ne pourrions « jamais arriver à bien définir l'être créé » ³⁾, cette idée ne vient pas de moi. Si tout chétif que je suis, je pense l'éternel et le nécessaire, c'est qu'en moi brille la lumière de l'être éternel et nécessaire. Je ne pense que sous l'action de Dieu.

*
* *
*

Cette lumière divine qui m'éclaire, Platon a cru que nous pouvions fixer sur elle notre regard et il a fait d'elle l'objet immédiat et unique de notre intelligence, négligeant le monde sensible, Platon prétend atteindre d'un seul bond le monde des Idées divines et s'abreuver directement à la source de toute vérité. Cet ontologisme supprime toute différence entre la connaissance dont jouiront les élus dans la patrie céleste et celle des individus qui luttent au milieu des ombres de la vie présente ; doctrine dangereuse, car nous constatons vite que nous ne voyons pas Dieu et ne retenant de la théorie platonicienne qu'une chose, l'affirmation de l'obscurité du monde sensible, nous nous croyons irrémédiablement enfouis dans des ténèbres impénétrables. Le scepticisme des nouveaux Académiciens est la conséquence fatale de l'idéalisme trop divin de Platon ⁴⁾).

Dieu habite une demeure inaccessible en regard de toute créature ; devant l'éminente perfection de son essence, tout œil créé devient aveugle, la lumière trop forte l'éblouit, et si Dieu se dévoile à certains esprits privilégiés, c'est pure condescendance de sa part. Aucun être, si parfait soit-il,

1) *It.*, p. 64.

2) *It.*, p. 59, n. 10.

3) *Itinerarium*, c. 3 ; traduction française Palhoriès, p. 313.

4) *De humanae cognitionis ratione*, p. 61. Quaracchi, 1883.

n'a le droit de voir Dieu ¹⁾. Durant la vie présente, les hommes ne jouissent pas de la vision intuitive de Dieu, ils ne l'auraient même pas possédée si Adam n'avait pas péché ; dans l'état d'innocence, comme dans l'état de la nature déchue, nous n'aurions pu connaître Dieu qu'à travers le voile des créatures ²⁾. Certains textes de saint Augustin semblent parfois reproduire l'erreur de Platon, prenons garde et veillons à les interpréter fidèlement ; ils ne signifient pas que nous voyons l'essence divine, mais simplement que nous reconnaissons Dieu à l'un de ses effets, ce secours intérieur qu'il nous donne pour nous rendre capables de découvrir la vérité nécessaire dans le fait contingent ³⁾.

La lumière divine n'est pas devant notre intelligence, elle est au dedans ; elle n'est pas l'objet que nous contemplons, mais la force qui, pénétrant notre esprit, le transforme et le rend capable de voir. La lumière de Dieu est le moteur de notre âme ⁴⁾.

La lumière que Dieu donne à notre intelligence ressemble au concours qu'il accorde à toute créature qui agit ; nous ne devons pas cependant comparer ces deux actions, car il serait absurde de soutenir que Dieu n'a plus de titre à être appelé l'auteur de la sagesse que le fécondateur de la terre. La science vient de lui, plus que la richesse ⁵⁾.

Dieu nous donne sa lumière dès que nous le voulons ; il est toujours proche de notre âme et prêt à agir ⁶⁾ et s'il existe peu de sages alors que sont si nombreux les savants qui s'adonnent à l'étude superficielle des lois contingentes de ce monde, c'est que rares sont les hommes qui veulent croire que Dieu est toujours présent à leur intelligence ⁷⁾.

1) II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2. Lyon, 1668, 55.

2) II, d. 23, a. 2, q. 3. Lyon, 282.

3) II, d. 23, a. 2, q. 3. Quaracchi, 544.

4) *De humanae cognitionis ratione*, p. 63, 2^e ligne : *ratio motiva*.

5) *De humanae cognitionis ratione*, p. 62. Quaracchi, 1883.

6) *It.*, p. 67, n. 13.

7) *It.*, p. 68, n. 19.

Notre connaissance est donc l'œuvre de la collaboration de Dieu et de notre esprit ; aucune de ces deux lumières n'étouffe l'autre, chacune joue son rôle. Nos facultés naturelles fournissent « la matière », la lumière divine, « la forme » ¹⁾. Aussi les différentes disciplines scientifiques conservent-elles le caractère de la matière qu'éclaire l'illumination des raisons éternelles ; les mathématiques sont plus certaines que les sciences des événements de ce monde ²⁾.

Si nos intelligences peuvent être ainsi illuminées par Dieu, c'est qu'elles ont avec lui une certaine proportion ; aucune d'elles n'est l'égale de Dieu, mais toutes portent en elles des traits qui reproduisent d'une façon atténuée la perfection de l'intelligence divine ³⁾. Elles sont dans la mesure où elles sont images et toute leur réalité c'est d'être images. Copies réduites de Dieu, elles sont aptes à recevoir les effluves du divin modèle. — Nous commençons à entrevoir le rôle de la notion d'analogie dans la philosophie de saint Bonaventure.

*
* *
*

Dieu n'est pas un étranger pour nous, il est intimement mêlé à notre vie ; et les preuves de son existence ne consistent pas à passer du monde actuel à un être totalement étranger, — passage qui serait d'ailleurs impossible, car peut-on établir l'existence d'un être totalement inconnu ? Comment reconnaître les traces d'un être que l'on ne connaît pas ? — elles n'ont d'autre but que de nous aider à prendre conscience des exigences de notre pensée et à voir clairement ce que déjà nous voyions obscurément.

Saint Bonaventure donne aux preuves de l'existence de Dieu des formes multiples : l'univers ne possède pas en

1) III, d. 17, a. 1, q. 2, ad 5 ; Lyon, 1668, 186.

2) *De humanae cognitionis ratione*, p. 68, n. 18.

3) *It.*, p. 64.

lui-même la raison de son existence, il est « ab alio ». Donc il existe un être qui a fait passer le monde du néant à l'existence ; cet être qui possède l'existence en propre, c'est Dieu. — Ou encore, le monde n'est pas nécessaire, il est indifférent à exister ou à ne pas exister ; donc il tient son existence d'un être nécessaire qui est Dieu. — Le monde est imparfait, or, l'imparfait ne peut être conçu que par le parfait, donc Dieu existe. — Le monde est en puissance, donc il ne peut passer à l'acte que par un acte pur qui est Dieu. — Le monde est composé, donc il tire son origine d'un être simple, c'est-à-dire de Dieu. — Enfin, le monde est soumis au changement, donc un être immuable existe, car le mouvement suppose le repos comme principe et comme fin ¹⁾.

Il n'est pas étonnant que Bonaventure n'ait pas apporté grand soin à donner à l'appareil didactique de son argumentation une forme achevée ; c'est que les raisonnements, sous leur aspect discursif, ne présentent pas une grande importance, ils ne sont guère pour l'intelligence que des « exercices d'accomplissement » ²⁾ qui la mettent en mesure d'avoir l'intuition du principe unique qui est l'âme des preuves de l'existence de Dieu et qui peut se formuler ainsi : le multiple est une dégradation de l'unité, ou bien, — car multiplicité est synonyme d'imperfection et unité de perfection — l'imparfait n'est intelligible que par le parfait.

Un tel principe est évident. Tout homme qui s'éveille à la pensée, voit, en ouvrant les yeux, que la nature est l'image d'un être plus noble. L'immensité de l'espace, la beauté des couleurs et l'harmonie qui règne au firmament et sur la terre, l'innombrable multitude des formes qui

1) *De myst. Trinitatis*, n 11-20. Quaracchi, V, 46-47. J'ai exposé jadis, sous le pseudonyme de *Desbuts*, ces preuves dans un article publié dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1910.

2) *De myst. Trinitatis*, q. 1, a. 1, ad 12. Quaracchi, V, 51 : *Hujusmodi rationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum.*

sommeillent dans la matière, toujours prêtes à s'éveiller et à développer leurs virtualités, proclament la puissance, la sagesse et la bonté d'un Créateur. « Celui que n'illumine pas » la splendeur si éclatante des choses créées est aveugle ; » celui que leur voix puissante n'éveille pas est sourd ; » celui que tant d'œuvres admirables n'excitent pas à » entonner un cantique de louanges est muet, et il est un » insensé celui qui, à des signes si évidents, ne reconnaît » pas le Principe suprême » ¹⁾.

Quant à celui qui a compris que l'univers visible était un voile qui nous cachait Dieu, il a retiré du spectacle de la nature tout le profit que Dieu avait eu en vue dans la création du monde ; son intelligence a été excitée par des images très expressives mais grossières ²⁾ ; désormais, qu'il ferme les yeux, qu'il réfléchisse dans le silence de ses sens, il contempera Dieu dans un miroir incomparablement plus parfait. Il verra qu'en chacune de ses pensées et en chacun de ses désirs est affirmée l'existence d'une vérité et d'une bonté éternelles, nécessaires, immuables ; ayant profondément conscience de la pauvreté de sa propre nature, il comprendra que cette radieuse idée d'un être parfait n'est pas son œuvre et, pour savoir d'où nous vient cette idée de perfection, il n'aura qu'à l'examiner elle-même ; elle témoigne de son origine. L'idée de parfait, la plus lumineuse de nos idées, celle dont toutes les autres sont la faible reproduction, d'où toutes les autres tirent leur intelligibilité, est vraie, elle est la vérité. La mettre en doute serait douter de la lumière. Toutes les affirmations qu'elle contient sont donc véritables. Or, la première de toutes les affirmations impliquées dans l'idée de parfait c'est l'existence ; à un être qui n'existerait pas manquerait la plus grande de toutes les perfections, celle sans laquelle tout n'est que pur néant.

1) *Itinerarium*, ch. 1, in fine ; traduction française Palhoriès, p. 302.

2) II, d. 15, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 197.

Il n'est en définitive qu'une seule preuve véritablement apodictique de l'existence de Dieu, c'est l'argument ontologique donné par saint Anselme ; cette preuve s'appuie uniquement sur l'idée de parfait, elle met ainsi à nu la raison profonde qui donne force et vigueur à toutes les autres démonstrations ¹⁾ ; elle nous apporte une lumière pure et sereine. On a, il est vrai, objecté à Anselme qu'avec un raisonnement semblable on établirait l'existence des Iles Fortunées : les Iles Fortunées sont les Iles les plus parfaites que l'on puisse concevoir, donc elles existent. Mais un semblable sophisme ne met en œuvre que des idées contradictoires ; le concept d'île est nécessairement celui d'une chose imparfaite, des imperfections multiples sont incluses dans la notion d'île, imperfections communes à tout lieu terrestre, imperfections spéciales puisqu'une île est *limitée* de toutes parts par la mer. On ne peut donc concevoir une île si parfaite que l'existence serait impliquée dans son essence. Seule l'idée de parfait contient l'existence et l'argumentation d'Anselme ne s'applique qu'à elle ²⁾.

L'affirmation de Dieu est l'âme de notre intelligence, nier Dieu nous est impossible. Les athées croient le faire, mais ils ne prononcent que des mots sans signification. Alors que leur bouche nie Dieu, et qu'ils croient affirmer qu'il est vrai que Dieu n'existe pas, ils proclament l'existence d'une vérité et d'une vérité nécessaire et éternelle, or, cette vérité c'est Dieu. L'impie atteste Dieu dans sa négation même.

L'idée de Dieu vit toujours en notre âme que nous en ayons conscience ou non, sans elle nous ne serions pas des hommes, car nous n'aurions aucune connaissance de l'éternel et du nécessaire ³⁾. Nous l'apportons en naissant, elle est

1) *De myst. Trinitatis*, q. 1, a. 1. Quaracchi, V, 49. — I, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 68.

2) *De myst. Trinitatis*, q. 1, a. 1, ad 6. Quaracchi, V, 50.

3) *Intellectu perfecte resolvente non potest intelligi aliquid primo ente non intellectu*. I, d. 28, dub. 1. Edit. Quaracchi, p. 504. Lyon, 1668, 224.

innée ¹⁾, à elle ne s'applique pas la théorie péripatéticienne de la table rase ²⁾. Immédiate traduction intellectuelle de l'action divine en nous, elle est aussi nécessaire à notre vie que le secours de la lumière de Dieu. Sans doute elle doit se matérialiser en quelque sorte dans les concepts que nous fournit l'expérience, car elle n'est pas un concept, elle est « forme » sans « matière », pour employer une expression kantienne, mais elle ne s'emprisonne jamais complètement dans les concepts qu'elle anime et éclaire. Elle les déborde toujours. Force éminemment active et progressive, elle nous presse d'élever sans cesse nos esprits et nos cœurs ; à mesure que nous conformons notre vie à ses exigences, elle croît, devient plus lumineuse et, comme un soleil qui se lève, auréole toutes nos idées et transfigure notre vie.

*
* *

Dieu nous éclaire parce que lui-même est lumière. En son intelligence brillent les idées de tous les êtres possibles, et l'existence de ces idées est antérieure à toute action de Dieu au dehors. Si la Cause Première agissait nécessairement, comme l'ont soutenu les Arabes, elles pourraient être, au moins logiquement, postérieures à l'exercice de son activité ; Dieu, poussé par la loi de son essence, déploierait progressivement les virtualités de sa nature, puis il prendrait conscience des effets qu'il aurait produits. Mais Dieu est une personne, il agit parce qu'il a des idées ; ses idées sont la raison de son activité, et non son activité la raison de ses idées ³⁾.

Les idées divines, en tant qu'êtres réels, se confondent avec l'essence divine ⁴⁾ ; elles sont donc toutes également

1) *De myst. Trinitatis*, q. 1, a. 1, n. 10. *Inserta est ipsi animae notitia Dei sui.* Quaracchi, V, 46.

2) II, d. 39, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 475.

3) I, d. 35, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 278.

4) I, d. 35, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 279.

nobles et aucune ne tient sa réalité des autres. Une hiérarchie n'existe pas entre elles, mais entre les essences qu'elles représentent ¹⁾).

Il serait faux cependant d'affirmer que les idées divines ne sont pas multiples. Considérées en tant qu'elles expriment une imitation possible de Dieu, elles sont plusieurs. L'essence divine est une, mais multiples sont les « raisons » qui expriment les diverses façons dont elle peut être participée ²⁾. Toutefois la pluralité des idées divines ne forme pas un nombre, et on ne peut dire que Dieu connaît un nombre infini de possibles. Dieu possède une connaissance infinie en intensité, mais l'infini intensif est l'opposé de l'infini numérique, il est unité. En Dieu, comme dans l'univers, un nombre infini en acte est une contradiction.

Les idées divines représentent tout ce qui est intelligible, les universaux et les individus ³⁾ et les Arabes se trompaient en refusant à Dieu la connaissance des singuliers. Dieu voit tout, et il le voit dans ses idées d'une façon parfaite. Les idées divines, en effet, ne ressemblent pas à des abstractions dont la compréhension serait en raison inverse de leur extension. Elles sont concrètes et condensent ce qui en dehors d'elles est morcelé et éparpillé. En elles « il y a infiniment plus que dans les choses » ⁵⁾, car les choses soumises aux lois du devenir, ne réalisent leur essence que goutte à goutte ; regardons un être à un moment donné, nous ne voyons pas ce qu'il était hier, ni ce qu'il sera demain ; nous ne saisissons qu'un aspect fugitif de son existence ; et voilà pourquoi, ajouterait un saint Bonaventure moderne, que les photographies instantanées d'un individu sont si rarement ressemblantes, incomparablement moins fidèles qu'un portrait de génie, qui enrichit l'image

1) I, d. 35, a. 1, q. 6. Lyon, 1668, 282 ; *it.*, ad 2.

2) I, d. 35, a. 1, q. 2, ad 2. Lyon, 1668, 279.

3) II, d. 35, q. 5. Lyon, 1668, 282.

4) II, d. 35, q. 4. Lyon, 1668, 281.

5) GOBLOT, *Traité de Logique*, p. 115, Paris, 1920.

présente avec les souvenirs passés. Les idées divines donnent la loi des variations de l'être ; semblables aux graphiques qui synthétisent les diverses valeurs que peut prendre une fonction, elles résument en un présent éternel toutes les perfections que les individus ne possèdent que successivement ¹⁾. La vie, la vie véritable, est un acte spirituel et jaillissant continuellement d'un être immuable et éternel, aussi les idées divines sont-elles appelées vie par l'apôtre : en Dieu toutes choses sont vie, car en Dieu tout est esprit, tout est immuable, tout est éternel ²⁾. Le monde n'est que l'image mobile, et par suite imparfaite, de l'immobilité divine.

Mais comment l'immobile peut-il contenir idéalement le mobile, l'unité, le multiple ? Dieu et la créature ne sont-ils pas totalement hétérogènes ³⁾ ? Il est très vrai que Dieu et la créature ne possèdent aucune propriété commune, ils ne participent pas à une même essence comme l'homme et l'âme participent à l'animalité.

Pas de dénomination « univoque » qui leur soit applicable ⁴⁾. Cependant ils ne sont pas des êtres complètement étrangers l'un à l'autre ; ils ne forment pas une multiplicité pure à laquelle un mot prêterait une unité illusoire. Dieu et la créature sont des êtres et le mot être ne s'applique pas à eux « équivoquement », comme le mot chien à l'animal aboyant et à la constellation céleste ⁵⁾. Dieu et la créature sont analogues ; entre eux règne une certaine proportion ⁶⁾ ; proportion qui existe d'abord dans leurs actions ; Dieu pense, aime et agit ; la créature, elle aussi, pense, aime et agit ; et leurs opérations sont semblables comme sont semblables l'action du pilote qui dirige le navire, celle du roi

1) II, d. 36, a. 2, q. 2. Lyon, 1668, 288.

2) II, d. 36, a. 2, q. 1, ad 4. Lyon, 1668, 288.

3) II, d. 35, a. 1, q. 2, ad 2. Lyon, 1668, 279.

4) II, d. 16, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 202.

5) I, d. 29, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 233.

6) I, d. 14, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 112.

qui gouverne son royaume et celle du Docteur qui conduit les esprits au vrai ¹⁾ ; — proportion qui existe également entre les essences ²⁾ ; et c'est, sans aucun doute, cette dernière qui est la plus fondamentale, car toujours l'action est une conséquence de l'essence ; une similitude dans les actes suppose une similitude dans les natures.

La proportion qui relie les créatures à Dieu, ne leur est pas extrinsèque, surajoutée accidentellement à leur nature ; elle est inhérente à leur essence. Ce n'est pas assez dire : être image de Dieu, c'est l'essence même de la créature ; et il est aussi impossible de concevoir une créature qui n'imiterait pas Dieu que d'imaginer un nombre qui ne serait pas composé d'unités. Une seule chose est possible en définitive, c'est l'être, et l'être est acte, simplicité, unité ; si la multiplicité des créatures existe de quelque manière, c'est qu'elle est la reproduction affaiblie de l'unité divine ; une multiplicité qui ne symboliserait pas l'unité s'abîmerait dans le néant. « La foule innombrable des êtres s'ordonnent » selon leur plus ou moins grande proximité de l'être divin ³⁾.

Dans le présent immobile de l'éternité se prononce la parole de Dieu, le Verbe exprime d'un seul mot adéquat les perfections infinies de l'être divin ; puis des échos se font entendre ; échos multiples mais encore puissants, car les anges ne sont pas soumis au temps, ils possèdent une existence immobile semée d'actions transitoires ; enfin l'écho s'éloigne davantage, il engendre la succession du monde sensible ; il est encore un chant et un chant très beau pour nos pauvres oreilles, mais il n'est plus prononcé que syllabe par syllabe ⁴⁾, la voix divine est sur le point de s'éteindre et la créature, perdant son analogie avec Dieu, perd sa réalité.

1) I, d. 25, a. 2, q. 1. Lyon, 1668, 201.

2) I, d. 7, q. 4. Lyon, 1668, 62.

3) II, d. 35, a. 1, q. 2, ad 2. Lyon, 1668, 279.

4) II, d. 15, a. 2, q. 1, ad 4. Lyon, 1668, 197.

*
* *
*

La totalité du réel apparaît comme une idée unique qui s'ouvre et développe progressivement ses richesses, la réalité d'un individu se mesure au degré de l'intelligibilité primitive qu'il conserve. La doctrine de saint Bonaventure est un intellectualisme intégral. Toutefois dans ce monde si parfaitement systématisé une part irréductible de contingence est introduite par le dogme chrétien de la Création libre.

Les possibles existent nécessairement en Dieu, mais aucun d'eux ne passe nécessairement à l'existence. Dieu les choisit librement et il les crée par un acte de volonté. Une intelligence quelconque, si puissante soit-elle, est donc incapable de reconstruire le monde à *priori*, elle ne peut déduire les essences réelles de l'essence divine. Pourquoi le monde présent est-il donné ? Pourquoi Dieu a-t-il fait apparaître l'univers à tel moment ? — Car une création éternelle est impossible, le temps a commencé, puisqu'un nombre infini en acte est une contradiction¹⁾. — Pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait commencer le monde plus tôt ? Pourquoi n'a-t-il pas choisi, parmi les mondes possibles, un monde moins imparfait que le nôtre ? A toutes ces questions une réponse unique s'impose : Dieu a agi ainsi parce qu'il l'a voulu, il était libre et ce qu'il a fait est bien²⁾.

Sans doute il est assez difficile de comprendre que de l'un sorte le multiplé, et voilà pourquoi les philosophes arabes ont placé entre Dieu et le monde une multitude d'intermédiaires, ils ont filtré l'action divine et transformé la création en une immense cascade. Mais une telle conception conduit à enlever toute liberté à l'homme, elle le soumet aux astres, il n'est plus, lui, le roi du monde sensible, que le dernier rouage d'une vaste machine, et c'est là une opinion

1) II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 8.

2) II, d. 44, a. 1, q. 1, ad 4. Lyon, 1668, 357.

« diabolique » ¹⁾). Le mystère de la multiplicité sortant de l'unité, se retrouve à tous les étages de l'être. Du point indivisible sort la ligne infinie, de l'unité arithmétique la série infinie des nombres ; plus l'unité est simple et plus elle est féconde. De l'Unité suprême doit pouvoir jaillir la multiplicité entière du réel ²⁾ ; Dieu, parce qu'il est souverainement un, n'a nul besoin d'intermédiaire, il agit immédiatement sur toutes choses et il peut faire seul ce qu'ordinairement il opère avec le concours des créatures ³⁾). Le miracle est toujours possible.

Pour savoir quelles essences Dieu a choisies et réalisées, il nous faut consulter l'expérience ; la vue du monde sensible est la base de toutes nos connaissances futures, mais l'étude des faits serait maîtresse d'erreur si nous nous complaisions en elle et ne cherchions pas à nous élever au-dessus d'elle ⁴⁾). La nature n'a d'intérêt que si elle nous permet de retrouver le plan divin.

La pensée de saint Bonaventure va continuellement de l'extérieur à l'intérieur ; des accidents elle passe à la substance qui donne la raison des faits ; puis, elle cherche à approfondir les substances en découvrant dans les vertus séminales, formes engourdies échouées dans la matière, la cause de l'évolution des êtres ; l'histoire empirique d'un individu devient la manifestation de richesses cachées et préformées dès l'origine ⁵⁾). Enfin l'activité, et principalement l'activité des créatures intelligentes, nous découvre la force infinie de Dieu qui meut et éclaire toute cause seconde. Dès que nous voyons de la beauté et de l'harmonie, nous pouvons être certains que Dieu est derrière. Au firmament, nous voyons les astres qui se meuvent selon des mouvements circulaires, — et sur ce point nous devons croire la science

1) II, d. 14, p. 2, a. 2, q. 3. Lyon, 1668, 187.

2) II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 16.

3) I, d. 45, a. 2, q. 2. Lyon, 1668, 368.

4) I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 28.

5) II, d. 18, a. 1, q. 3. Lyon, 1668, 226.

astronomique, non l'Écriture qui se borne souvent à ne parler que la langue du vulgaire ¹⁾, — c'est signe que les corps célestes ne font pas que suivre les exigences de leur nature, car des forces aveugles se heurteraient tôt ou tard et le désordre se produirait fatalement ; des intelligences libres les conduisent et si ces conducteurs angéliques n'introduisent jamais la moindre désharmonie dans les sphères du ciel, c'est qu'ils ont l'œil fixé sur une perfection infinie ²⁾. Dieu est le garant de l'ordre du firmament comme de tout l'univers.



La philosophie de saint Bonaventure est un Itinéraire de l'âme à Dieu et si le Docteur Séraphique peut effectuer cette ascension c'est qu'à chaque étage de la création l'inférieur symbolise le supérieur ; l'analogie est la loi universelle de la constitution des essences. Mais l'analogie constatée hors de nous ne suffit pas pour nous rendre la nature intelligible, l'univers demeurerait un texte incompréhensible si nous étions livrés à nos seules forces humaines. Si nous pouvons effectuer le passage synthétique de l'un au multiple, c'est que nous possédons en nous une vérité qui nous le rend analytique ; nous remontons de la copie au modèle parce que l'action de Dieu sur notre intelligence se traduit en notre conscience par l'idée de parfait. L'enfant de Platon retrouvait les vérités géométriques, car la lumière, pleine de toute vérité, l'éclairait ³⁾ ; nous retrouvons Dieu dans le monde parce que nous le possédons, et nous le possédons, parce que l'analogie est la loi de notre nature, comme de la nature extérieure.

1) II, d. 14, p. 1, a. 2, q. 1, ad 1 Lyon, 1668, 173.

2) II, d. 14, p. 1, a. 3, q. 2. Lyon, 1668, 176.

3) *De humanae cognitionis ratione*, p. 77. Quaracchi, 1883 ; — II, d. 33, a. 1, q. 2. Lyon, 1668, 475.

CHAPITRE II

L'ANALOGIE DE PROPORTION CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

Saint Thomas d'Aquin apparut à ses contemporains comme un esprit hardi et son biographe Guillaume de Tocco, dans un texte souvent cité, insiste sur les nouveautés de son enseignement : les auditeurs qui écoutaient le maître dominicain défendre des vérités nouvelles avec des arguments nouveaux, ne doutaient pas que Dieu n'eût éclairé ce génie novateur des rayons d'une lumière nouvelle et, convaincus, ils n'hésitaient pas à propager la vérité nouvelle ¹⁾. Tous cependant n'étaient pas convaincus, surtout parmi ceux qui n'étaient pas Frères Prêcheurs et beaucoup se scandalisaient. Nous n'avons pas à exposer toutes les « nouveautés » de saint Thomas ; nous nous bornerons à signaler, d'après les augustiniens, celles qui se rattachent à la notion d'analogie.

Sur la question de l'origine de nos idées, Thomas semble abandonner complètement la doctrine de l'école augustiniennne ; Mathieu d'Acquasparta, fidèle disciple de saint Bonaventure, note le fait à plusieurs reprises ²⁾. Les augustiniens n'avaient accueilli que partiellement la théorie

1) DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, p. 421. Paris, 1912.

2) Nommé cardinal en 1288. Mort en 1302.

péripatéticienne de la « table rase » ; notre intelligence, selon eux, ne puisait dans l'expérience sensible que les concepts dont la compréhension se réduisait à des images épurées et universalisées ; toutes les idées qui ne pouvaient s'incarner dans une image, — idées de justice, de vérité, de perfection, — ne venaient pas de nos sens ; elles étaient les rayons de la lumière que Dieu laissait tomber sur notre âme. Thomas n'admet pas les réserves des augustinien ; toutes nos connaissances viennent des sens. Les objets extérieurs agissent sur nos organes, la sensation laisse une image dans le « sens commun » et l'intelligence, avec les seules forces de son intellect agent, la transfigure et construit avec elle une idée universelle ¹⁾.

L'objet que contemple notre intelligence, relate Mathieu d'Acquasparta, est pour Thomas une essence que nous avons fabriquée nous-mêmes avec des données sensibles ; nous ne voyons pas l'être réel, mais un fantôme d'être idéal ; l'essence que nous pensons est totalement hétérogène à l'existence ; nous pourrions épuiser par l'analyse tous les éléments intelligibles que contiennent nos idées, jamais nous ne trouverions ni l'existence réelle ni la moindre tendance vers cette existence. Notre esprit se meut dans l'irréel. D'où vient alors, demande Mathieu d'Acquasparta ²⁾, la nécessité que nous rencontrons dans nos idées ? Ce qui apparaît comme nécessaire ne peut être qu'un aspect de l'être nécessaire, si nous connaissons des vérités nécessaires, par exemple la vérité mathématique sept plus trois égale dix, c'est donc que dans nos idées se cache la représentation de l'être nécessaire, en sorte qu'il suffit de les approfondir pour découvrir la présence de cette notion qui porte en elle-même la preuve de sa réalité, puisqu'elle contient l'existence dans sa compréhension, — la notion de l'être parfait. De nos idées, au moins de nos idées poussées à

1) MATTHIEU D'ACQUASPARTA, *Quaest. disputatae*, I, 279. Quaracchi, 1903.

2) *It.*, 231-232.

bout, on peut passer analytiquement à l'existence, d'après les augustinien ; d'après saint Thomas d'Aquin, jamais.

La lumière divine dont parle sans cesse le grand saint Augustin, est inutile pour Thomas ²⁾ ; et si les disciples du Prêcheur veulent encore parler le langage traditionnel, ils sont obligés de donner aux paroles du saint Docteur une signification nouvelle. Nous voyons toute vérité dans les « raisons éternelles », cette expression signifierait simplement que Dieu est la cause de la lumière qui est en nous et par laquelle nous voyons. A la cause première peut être attribué l'effet de la cause première. Pareille interprétation contredit évidemment les textes d'Augustin.

La théorie thomiste limite étrangement les horizons de l'intelligence humaine. L'essence abstraite du sensible devient le seul objet que nous puissions voir ; semblables à une personne qui regarde au travers d'un transparent rouge et voit tous les objets colorés de rouge, nous voyons tous les êtres, Dieu, les anges et les corps construits sur le même modèle ; ils nous apparaissent comme des formes abstraites. La vue directe du singulier nous est refusée ; nous ne connaissons l'individuel, nous assure-t-on, que par une laborieuse réflexion sur nos actes ; mais la réflexion ne crée rien : elle ne peut que constater ce qui existe dans notre intelligence ; or, d'après la théorie thomiste, tout ce qui existe en notre intelligence, acte d'intellection et species informant l'intellect, représente de l'universel. La réflexion ne pourra saisir que de l'universel et l'individuel nous échappera définitivement. Conséquence grosse de multiples hérésies, — car, enfin, le Christ, objet de notre foi et de la foi des apôtres, est un individu ; — conséquence qui ressemble d'une façon inquiétante aux funestes théories arabes sur l'ignorance des individus qui serait le partage de Dieu et des anges ¹⁾.

1) MATTHIEU D'ACQUASPARTA, *Quaest. disput.*, I, 252.

2) *Id.*, 307-308.

Ce n'est pas seulement le singulier qui nous échappe, mais nous-mêmes. Notre intelligence est une puissance nue ; elle est par suite aussi inintelligible que la matière première ; nous ne connaissons que nos actes et, par raisonnement nous inférons l'existence et la nature de notre intelligence. Nous nous connaissons de la même manière que les objets extérieurs ¹⁾. L'intelligence qui connaît toutes choses ne se connaîtrait pas elle-même ; vraiment il n'est pas besoin de contredire saint Augustin pour arriver à une conclusion aussi « absurde » ²⁾.

Mais, nous dira-t-on enfin, il est antiscientifique de faire appel à l'action de la cause première pour expliquer un fait ; la pensée humaine est un fait, il faut en rendre compte par le jeu des causes secondes. Sans doute, Dieu concourt aux actes de notre intelligence, comme il concourt aux actions de toute créature ; mais lorsque nous recherchons à préciser le fonctionnement de nos facultés, nous ne devons pas sortir de l'ordre des causes créées ; le recours à la cause première dans les études scientifiques est l'œuvre d'une philosophie paresseuse. Oui, répond un augustinien, le frère mineur anglais Richard de Mediavilla ³⁾, s'il s'agit d'expliquer des faits qui s'emboîtent adéquatement dans la machine du monde. L'acte générateur des parents suffit pour expliquer la naissance d'un animal, d'un âne par exemple, car cet animal n'a qu'une destinée terrestre, il n'est qu'un moment de l'évolution universelle, rien de plus. Pour rendre compte de la vision, il suffit encore de mettre en présence des causes secondes un œil, la lumière du soleil et un objet extérieur ; c'est que la perception sensible ne fait que relier entre eux des êtres passagers ; elle est, elle aussi, un des rouages de ce monde. Mais notre intelligence saisit l'éternel et le nécessaire ; d'un bond, elle

1) MATTHIEU D'ACQUASPARTA, *Quaest. disput.*, I, 326-327.

2) *It.*, 327, in fine.

3) *De hum. cog. ratione*, p. 240, n. 8. Quaracchi, 1883.

s'élance hors du monde fugitif et contingent, et elle se repose dans la contemplation de l'être parfait. La pensée de l'éternel implique une intervention spéciale de l'éternel ; l'intelligence ne peut être la cause totale de son acte, elle prépare ce que Dieu complète ; ainsi, le père et la mère organisent une matière que Dieu, par un acte créateur, anime d'une âme immortelle.

*
* *

L'originalité de saint Thomas d'Aquin par rapport à la philosophie augustinienne est indéniable ; il veut être disciple d'Aristote, plus que de Platon et il a un grand désir de construire la philosophie chrétienne selon le rigide modèle de la science péripatéticienne. Il s'efforce d'éliminer toute donnée puisée dans les aspirations subjectives de l'individu ; il met en œuvre des concepts impersonnels, évidents pour tous, qui s'imposeront à tous. Il aime à manier le syllogisme, et il a certainement dans ce raisonnement parfait une confiance plus grande que saint Bonaventure.

Il ne faudrait pas croire cependant, que Thomas ait banni l'augustinisme de ses œuvres ; ce serait, — nous le verrons, — aboutir à une interprétation mathématique de l'analogie qui conduirait droit à un agnosticisme intégral ; ce serait surtout méconnaître complètement la pensée du Docteur Angélique.

Le point essentiel de l'augustinisme consistait dans la réduction de toutes les preuves de l'existence de Dieu à l'argument ontologique ; l'étude de la nature, la réflexion sur nos pensées et nos jugements n'avaient d'autre but, que de faire apparaître à notre conscience claire l'idée de parfait. Dès lors que nous possédions cette idée, nous n'avions qu'à la contempler, et nous lisions en elle l'affirmation certaine de l'existence de Dieu. Or, Thomas d'Aquin

rejette l'argument d'Anselme ¹⁾, mais ne nous trompons pas sur sa pensée, il ne le rejette nullement pour les raisons que Kant devait apporter et nous espérons montrer que le Docteur Angélique reste beaucoup plus près de saint Anselme qu'on ne le croit généralement.

Voici le raisonnement de Thomas. Considérée en elle-même, cette proposition : Dieu existe, est évidente ; sujet et attribut, pris dans la réalité des choses, sont identiques. Mais, autre chose est d'affirmer qu'une proposition est évidente en elle-même, autre chose de dire qu'elle est évidente pour nous. Telle vérité mathématique peut être évidente pour un géomètre, qui la voit impliquée dans les principes premiers, et demeurer parfaitement obscure pour un ignorant ; l'évidence d'une vérité *quoad nos* dépend de la perfection qu'atteint l'idée dans notre intelligence. Or, notre idée de Dieu est trop imparfaite pour que nous puissions découvrir en elle, avec évidence, l'affirmation de l'existence.

Certains hommes croient que Dieu est la matière, d'autres qu'il est un animal ; évidemment l'idée que ces idolâtres ont de Dieu ne contient pas l'existence. Mais les chrétiens se font de Dieu une idée plus exacte ; ils le conçoivent comme l'être le plus parfait possible. Or, dira-t-on, l'existence est une perfection, l'idée de l'être parfait contient donc l'existence ; pour croire en Dieu, il suffit de prendre conscience des exigences de notre idée. Nier Dieu est une absurdité, car c'est repousser dans l'attribut ce que le sujet affirme.

L'argument de saint Anselme paraît vraisemblable, tellement nous est facile la croyance en Dieu, mais il n'a aucune valeur logique. Il n'est pas vrai que notre idée de l'être parfait contienne l'existence réelle. De l'idée nous ne pouvons passer à l'existence. L'idée, en effet, ne résulte pas d'une intuition directe de l'essence divine, elle n'est pas

1) I, q. 2, a. 1 ; C. g. I, 11.

davantage une semence de vérité que Dieu aurait déposée en nous, elle est notre œuvre. C'est notre intelligence qui, par ses seules forces, s'est élevée à la connaissance de notre créateur et notre idée de Dieu est un assemblage d'idées d'origines très différentes. Or, la plupart des éléments conceptuels qui nous ont servi à construire notre idée de Dieu ne contiennent pas l'existence. Ils sont des formes abstraites de la matière. De pareils concepts ne renferment pas analytiquement l'existence, ils nous représentent des possibles qui ne sont ni universels ni individuels, de purs degrés d'intelligibilité, mais ils ne nous renseignent en rien sur l'existence ou la non-existence de ces essences ¹⁾. De plus, notre idée de Dieu renferme, comme toutes nos autres idées, une représentation floue d'une nature spéciale et que nous aurons à étudier de plus près, la notion d'être. Cette idée n'est pas un concept proprement dit, car elle ne possède pas une compréhension déterminée, elle est répandue dans toutes nos idées où elle se métamorphose indéfiniment ; dans chaque idée elle prend un sens différent, son unité est très élastique. Bornons là, pour l'instant, notre étude de l'idée d'être. Cette notion contient analytiquement l'existence, c'est vrai, nous aurons à le montrer et, en tant qu'elle contient l'idée d'être nous pouvons dire que notre idée de Dieu affirme l'existence ; mais quelle pauvre existence que celle qui peut servir à désigner l'existence de n'importe quel être ! Est-ce connaître Dieu que de savoir qu'il est le bien indéterminé vers lequel nous aspirons spontanément ? Est-ce connaître Dieu, l'individu le plus déterminé qui soit, que de savoir qu'il est quelque chose de vague et d'innommable ? Je ne sais pas que c'est Pierre qui vient si je vois seulement quelqu'un venir, quand bien même ce serait Pierre qui, en fait, viendrait ²⁾.

La raison humaine est si aveugle qu'elle a besoin, pour

1) 1, q. 13, a. 1.

2) 1, q. 2, a. 1, ad 1.

attribuer avec certitude l'existence réelle à ce Dieu que son idée lui représente, de regarder les créatures. C'est par les effets de Dieu qu'elle connaîtra Dieu.

Les preuves de l'existence de Dieu que donne saint Thomas sont connues ¹⁾, aussi ne les exposerons-nous pas en détail, nous nous bornerons à dégager les principes rationnels sur lesquels elles reposent.

La première preuve prend son point de départ dans la considération du mouvement. Les êtres que nous voyons ici-bas se meuvent, or aucun être ne peut passer de lui-même de la puissance à l'acte ; l'acte renferme plus de perfection que la puissance et le *moins* ne peut produire le *plus*. Le principe : tout ce qui est mù est mù par un autre est une variante de cet autre principe qui n'est lui-même qu'une des formes du principe de contradiction : nul ne donne ce qu'il n'a pas, le *moins* ne contient pas le *plus*. Le mobile doit donc recevoir son acte d'un moteur extérieur. Ce dernier, à son tour, devra être mù par un autre, si, en agissant, il acquiert une perfection nouvelle, et ainsi de suite. Nous voilà lancés dans une régression de moteurs mus en moteurs également mus. Il est nécessaire que nous nous arrêtions et que nous rencontrions un moteur qui meut sans être mù, un moteur immobile ; autrement nous nous trouverions devant cette contradiction d'une série infinie de moteurs, dont aucun ne porterait en lui la raison de son acte. L'inintelligible serait la loi du monde, et le mouvement demeurerait inexpliqué. Le moteur, en qui se trouve la raison de tous les autres mouvements, porte en soi sa propre explication ; les perfections qu'il communique il les possède essentiellement ; agir ne suppose en lui aucun développement de sa nature. Il meut non par besoin interne d'évolution, mais par la surabondance de son énergie. Il ne serait pas moins parfait s'il n'agissait pas au dehors de lui ; c'est

1) 1, q. 2, a. 3 ; C. g. I, 13. Cf. GILSON, *Le thomisme*, ch. 4 et 5. Strasbourg, 1920.

qu'il est l'acte pur auquel rien ne peut être ajouté. Il est l'être achevé, l'être qui épuise tout l'être ; il est la perfection infinie. C'est Dieu.

Cette démonstration implique une conception métaphysique de la causalité. L'effet est contenu dans la cause et l'action causale est la manifestation extérieure de ce qui existait préformé dans la cause. Il faut donc que la cause possède, sous une forme ou une autre, l'équivalent de toute la perfection de l'effet ¹⁾. D'où cette autre assertion qui se déduit analytiquement : la cause première ne peut être de même espèce que l'effet, autrement elle devrait posséder et les caractères spécifiques de l'effet, — qui sont également les siens, — et les caractères qui individualisent l'espèce dans l'effet et la rendent différente de l'essence possédée par la cause ; la cause devrait contenir une réalité — qui a précisément pour raison, de rendre l'effet distinct d'elle ²⁾. La cause première est au-dessus des espèces ; ce que les espèces renferment de réalité, elle la possède également mais non de la même manière. Les perfections qui sont diminuées et multipliées dans la création se retrouvent dans la cause première avec leur plein épanouissement. La cause possède éminemment la réalité, spécifique et individuelle, des effets ³⁾. Entre la cause et l'effet, il n'existe aucune « univocité », mais une simple « analogie » ⁴⁾. Une dernière conséquence se déduit de cette conception de la causalité : puisque l'effet est une dégradation de la cause, il est nécessaire que l'effet ne soit intelligible que par la cause. L'imparfait implique le parfait ⁵⁾.

La preuve par le mouvement repose sur une vue superficielle du monde extérieur, elle ne met en œuvre que le

1) C. g. I, 68, *amplius*. — C. g. II, 16, *amplius*, *unumquodque agens sibi simile agit*. — I, q. 4, a. 1.

2) I, q. 13, a. 5, ad 1. — *De pot.*, q. 7, a. 7, ad 7.

3) C. g. I, c. 23.

4) I, q. 13, a. 5.

5) *Imperfecta a perfectis sumunt originem*, C. g. I, 15, *Item* 2°.

fait du devenir. Regardons les individus de plus près, examinons leur être, un caractère nous frappe immédiatement : cet être est un effet, il a une cause. Laquelle ? Un autre individu de même nature ? Non, car les causes que nous voyons agir autour de nous n'atteignent pas l'être même de leurs effets, puisque, la cause disparue, l'effet continue d'exister. Entre l'effet et la cause existe une dépendance telle que l'effet disparaît aussitôt que celle-ci cesse d'agir ¹⁾. Les agents terrestres n'atteignent pas l'être de leurs effets, ils n'exercent une influence que sur leur naissance ; ils sont causés du *fieri*, non de l'*esse* ²⁾. Chercherons-nous dans l'individu la cause de sa propre existence ? Mais nul ne peut être la cause de soi-même. Il nous faut donc poursuivre la cause de l'être en dehors de la série des agents sublunaires et tôt ou tard, — car la régression à l'infini n'est qu'un mot pour cacher la contradiction d'un fait réel expliqué par un néant d'explication, — nous devons rencontrer la cause qui, possédant l'être en propre, est la cause de tous les êtres passés, présents ou futurs. C'est Dieu ³⁾.

Comment avons-nous reconnu que les êtres qui nous entourent portent, inscrits en leur nature, le caractère d'effet ? Une seule réponse est possible : c'est qu'ils sont imparfaits ⁴⁾. Une perfection qui n'est pas produite par une cause extérieure trouve sa raison dans la nature de l'être, elle est une partie de l'essence de cet être ; donc elle atteint nécessairement tout le développement dont elle est susceptible ⁵⁾. Pourquoi serait-elle limitée ? Quel serait l'obstacle qui empêcherait l'essence de se déployer pleine-

1) C. g. III, 67, *amplius*.

2) *De potentia*, q. 3, a. 5.

3) C. g. III, 66, *Item. Esse est proprius effectus primi agentis et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis*.

4) *Quod est per essentiam tale, est proprie causa ejus quod est per participationem tale* ; C. g. III, 66, *praeterea*.

5) *Ipsum esse absolute consideratum infinitum est* ; C. g. I, 43, *amplius*.

ment ? L'être ne peut se nier lui-même et une essence, laissée libre de réaliser sans entraves toutes les virtualités de sa nature, devient fatalement infinie ; elle est tout ce qu'elle peut être : « Ce qui convient à un être en raison » de sa nature, et non en raison d'une cause extérieure ne » peut exister à l'état diminué » ¹⁾. Aussi est-ce une vérité nécessaire que d'affirmer que « les imparfaits tirent leur origine des parfaits » ²⁾. Nous rencontrons l'être à des degrés divers chez les créatures, cet être ne peut appartenir à leur essence, il est une perfection surajoutée. L'individu, dont l'existence s'identifie avec l'essence, possède la totalité de l'être ³⁾, c'est lui qui laisse tomber goutte à goutte l'existence dans les essences finies. Ce qui est en lui unité et plénitude devient multiplicité et limitation hors de lui. Aucune propriété commune ne peut être affirmée « univoquement » de l'Un incréé et du multiple créé ; entre Dieu et la créature il n'existe qu'une similitude de proportion, une simple analogie ⁴⁾.

La troisième preuve est très voisine de la seconde ; elle s'appuie également sur l'étude de l'être des créatures, mais elle ne l'envisage pas sous le même aspect ; la deuxième preuve considère le caractère d'effet, la troisième, celui de contingent. Les êtres finis ne sont pas nécessaires, ils existent, mais ils pourraient, sans aucune contradiction, ne pas exister. Pourquoi existent-ils en fait ? La question s'impose et exige une réponse, à moins que l'on n'admette qu'un fait puisse être l'œuvre du hasard et n'avoir pas de raison, ce qui est la négation de l'intelligence, et même de l'être, car être et intelligible sont synonymes, *ens et verum convertuntur*. Serait-ce parce que d'autres êtres également contingents les ont fait exister ? Une telle explication est

1) C. g. II, 15, *amplius : quod alicui convenit e sua natura, et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest.*

2) C. g. II, 5, *item.*

3) I, q. 4, a. 2, *secundo.*

4) I, q. 13, a. 5 ; C. g. I, 32, *adhuc.*

insuffisante ; on aurait beau multiplier les causes empiriques, jamais on ne parviendra à une solution satisfaisante, la série, pour être longue et même infinie, demeurerait inintelligible. Le contingent n'a son explication que dans le nécessaire. Si des êtres contingents sont donnés, c'est qu'il existe un être nécessaire ¹⁾).

La preuve prend une force encore plus grande si l'on suppose le monde éternel, hypothèse qui semblerait à première vue la plus défavorable pour établir l'existence de Dieu. Au cours d'une durée infinie, toutes les combinaisons possibles doivent se réaliser ; donc, il sera survenu un instant où la non-existence du monde, — combinaison possible, — a été donnée. Si le monde a passé du néant à l'être c'est qu'il existait un être et cet être existait parce qu'il était nécessaire ²⁾).

Les principes mis en œuvre dans cette troisième preuve sont les mêmes que dans les précédentes. Le postulat de la démonstration de Dieu par la contingence du monde est celui-ci : seul l'être nécessaire est intelligible, car seul il se suffit, et il se suffit parce que son existence est identique à son essence. L'être nécessaire est celui qui existe en vertu de son essence. Donc son essence, qu'aucune force extérieure ne rétrécit, va d'un élan au bout de son énergie, elle réalise tout ce qui est susceptible d'exister, elle épuise l'être. Elle est infinie. Affirmer la pleine intelligibilité de l'être nécessaire et l'intelligibilité dérivée de l'être contingent, c'est, en définitive, affirmer que l'être imparfait ne peut être compris que par le parfait.

La quatrième preuve met en pleine lumière les principes qui ont servi de ressort caché aux trois premières. Nous voyons divers degrés de perfection répandus dans l'univers, les êtres qui le composent sont plus ou moins lumineux, plus ou moins bons, plus ou moins nobles. Le monde est

1) *C. g.* I, 22, *amplius*.

2) GILSON, *Le thomisme*, p. 45. Strasbourg, 1910.

une hiérarchie. Or, toute hiérarchie suppose une unité. Si je puis dire qu'un être est meilleur qu'un autre, c'est que je le compare à la bonté absolue ; par leur rapport avec la chaleur maxima, je juge les diverses chaleurs d'un corps ; les nombres s'enfoncent davantage dans l'obscurité des grandeurs quantitatives à mesure qu'ils s'éloignent de l'unité. La proximité avec l'archétype mesure la perfection d'un être. Or, en tout ordre, le modèle est cause des copies ; le feu, qui est la chaleur parfaite, est cause de toutes les chaleurs atténuées qui se rencontrent hors de lui. L'être morcelé et éparpillé des créatures est l'œuvre de l'être simple et plein ; le multiple, dégradation de l'unité, est un produit de l'Un ¹). L'imparfait est l'ombre que projette le parfait.

Enfin la dernière preuve conclut l'existence de Dieu de l'ordre qui règne dans le monde. C'est parmi les êtres sans raison et même sans aucune connaissance que l'ordre est le plus parfait. Donc ils ne sont pas abandonnés à eux-mêmes, des forces aveugles se heurteraient fatalement et engendreraient le chaos si une force intelligente ne les gouvernait. Les êtres inanimés de la nature poursuivent le but que l'Intelligence a choisi, comme la flèche reçoit de l'archer la direction de sa course. Mais l'Intelligence ne peut harmoniser entre elles toutes les forces de la création que si elle les connaît ²) ; et elle doit les connaître avant même qu'elles existent, puisque c'est elle qui les fait entrer en action à l'heure et à l'endroit exigés par la beauté de l'ensemble. Donc c'est en elle-même que l'Intelligence ordonnatrice connaît toutes choses ³). Donc elle possède une nature assez riche pour représenter tous les autres êtres ⁴). L'être

1) C. g. I, 44 : *omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto.*

2) 1, q. 22, a. 2.

3) *Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere* ; 1, q. 14, a. 6.

4) C. g. I, 50.

qui gouverne l'univers porte en lui l'image des innombrables réalités, spécifiques et individuelles, qui sont disséminées par le monde ; en cet être suprême se retrouvent sous une forme éminente, et les genres les plus universaux qui englobent toutes les espèces et les « différences » les plus individuelles qui distinguent les individus entre eux. Il est l'Unité qui totalise tout ce que l'unité renferme de réel ; il n'est pas tel être, il est l'être. L'être est son essence. Il est le parfait ¹⁾.

L'Itinéraire que suit saint Thomas d'Aquin pour aller à Dieu semble identique à celui que suivait saint Bonaventure ; chez les deux Docteurs ce sont les mêmes principes qui sont mis en œuvre, les différences ne portent que sur des points secondaires. Bonaventure, péripatéticien qui reste un méditatif et un mystique, trouve dans les idées pures une solidité plus grande que dans l'expérience sensible ; et dès qu'il le peut, il abandonne images et sensations, pour s'absorber dans la contemplation des idées de nécessaire, d'éternel, de parfait ; l'argument ontologique de saint Anselme lui apparaît alors comme la plus forte des preuves, comme l'unique preuve de l'existence de Dieu. Thomas, à l'école d'Aristote, avait acquis un grand respect des faits ; les idées pures lui semblent vides lorsqu'elles ne sont plus baignées dans le sensible ; aussi estime-t-il l'argument ontologique mal adapté à notre intelligence ; ce dernier est très lumineux, soit, mais sa lumière trop éblouissante ne peut être perçue par nous. Thomas d'Aquin ne veut jamais perdre contact avec la réalité ; l'apport de l'expérience que Bonaventure se résignait à admettre au début de la vie intellectuelle, Thomas le proclame toujours nécessaire. L'idée de parfait, elle-même, nerf de toutes les preuves de l'existence de Dieu, vient de l'expérience, c'est ce que nous devons maintenant nous efforcer de comprendre.

1) 1, q. 14, a. 6. *Per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti.*

*
* *
*

Penser c'est recevoir et reproduire en soi les êtres extérieurs, et une intelligence a d'autant plus de souplesse et de vigueur pour devenir idéalement toutes choses qu'elle est plus immatérielle ¹⁾. Le degré d'une intelligence est mesuré par son immatérialité ²⁾. Or l'âme humaine est la dernière des formes spirituelles. Elle n'a pas de matière et son existence ne dépend pas du corps. C'est vrai. Après la mort de l'individu, elle subsiste ³⁾, mais elle subsiste blessée ⁴⁾. Normalement elle doit être unie à un corps ⁵⁾ et c'est même à cette orientation, qu'elle porte inscrite dans sa nature, qu'elle doit son individuation ⁶⁾. L'âme humaine ne possède qu'un minimum de spiritualité; elle n'aura donc également qu'un minimum d'intelligence. Pour penser, elle aura besoin de recourir aux organes de son corps. Laisée à elle-même, elle demeurerait éternellement assoupie; elle est inerte et dénudée comme une table sur laquelle rien n'a été écrit; ce n'est pas assez dire, elle est dans l'ordre des intelligibles ce qu'est la matière première dans l'ordre physique, elle est pure indétermination, complètement incapable d'action; elle est une puissance dépourvue d'acte ⁷⁾. C'est en toute vérité qu'on l'appelle l'intellect patient. Pour qu'elle puisse devenir cause et engendrer la plus noble des actions, — celle qui consiste à recréer l'être par la pensée, — il faut qu'une forme vienne l'achever et la transformer en intelligence en acte. Cette forme ou species a ses causes

1) 1, q. 14, a. 1.

2) *Modus operationis propriae alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiae et naturae ipsius. C. g. I, 96, amplius.*

3) 1, q. 75, a. 6.

4) 1, q. 89, a. 1.

5) *C. g. IV, 79, adhuc : anima naturaliter est pars humanae naturae.*

6) 1, q. 76, a. 2, ad 1 et 2.

7) *C. g. II, 96, amplius : sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilibus, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles, ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia.*

lointaines dans le sens ; elle a pour cause principale l'intellect agent, mais ce dernier est un ouvrier qui a besoin d'un outil ; l'instrument qu'il manie pour imprimer dans l'intelligence passible le complément dont elle a un si impérieux besoin, c'est l'image sensible ¹⁾. L'intellect agent illumine, transfigure l'image et il la rend capable de produire une *species* spirituelle qui contiendra, sous une forme purifiée, tous les éléments intelligibles qui étaient enfouis dans le sens ²⁾. Actualisée, l'intelligence peut désormais agir ; l'intellection jaillit ; et s'il est permis de comparer l'éclosion de la pensée à la génération d'un organisme vivant, on peut dire que le rôle de la *species* est le plus actif, c'est le rôle du père, l'intelligence est la mère ³⁾.

Le verbe intérieur ⁴⁾ dans lequel l'intelligence contemple l'objet, conserve les traits de son père ; il exprime les éléments intelligibles contenus dans la *species* et comme la *species* est l'empreinte que l'image sensible, transfigurée et spiritualisée, a laissée dans l'intelligence, c'est donc, en définitive, la vérité renfermée et cachée dans le sens, que contemple l'intellection. Une forme abstraite de la matière, tel est l'objet de notre intelligence ⁵⁾ ; tout ce que nous voyons, nous apparaît construit sur le même modèle ⁶⁾ ; que nous connaissions Dieu, un ange ou un corps, c'est toujours sous l'aspect d'une forme abstraite que les êtres nous apparaissent. L'intelligence humaine est enfermée dans son objet propre comme dans une prison ⁷⁾.

Et pourtant de cette prison nous nous échappons. Nous

1) 1, q. 84, a. 6.

2) C. g. II. 76, *amplius*.

3) 1, q. 85 a. 2, ad 1.

4) Cf. *opuscule : de natura verbi intellectus*.

5) *Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium est objectum quidditas sive natura in materiali corporali existens* ; 1, q. 84, a. 7.

6) *Tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia* ; 1, q. 12, a. 12.

7) *De rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus* ; 1, q. 3, a. 3, ad 1.

ne pouvons connaître Dieu et les anges que sous les traits d'une forme abstraite, mais nous savons que Dieu et les anges ne possèdent pas, en réalité, le mode d'existence que nous leur prêtons ¹⁾ ; nous savons donc qu'il existe hors de nous une infinité de manières d'exister dont nous ne pouvons nous faire aucune représentation exacte, et comment le saurions-nous si, d'une façon quelconque, nous n'avions brisé la couche de nos concepts et jeté un regard sur le vaste monde des chœurs angéliques et de l'être divin ? On ne peut soupçonner l'existence de ce qui demeure totalement inconnu. Un prisonnier, qui jamais ne serait sorti de sa cellule, qui n'aurait jamais contemplé le ciel, devant qui la porte ne se serait jamais ouverte, ce malheureux n'aurait pas conscience de sa captivité ; il ignorerait qu'il est en prison. L'idée qui permet à notre intelligence de reconnaître une prison dans son objet propre, qui lui apprend qu'en dehors de l'unique mode d'existence qu'elle peut se représenter, il en existe une infinité d'autres : c'est l'idée d'être.

L'être est la première chose que nous connaissons ²⁾. Une cause qui déploie successivement son activité va de l'imparfait au parfait ; avant d'atteindre la taille adulte, l'homme est enfant puis adolescent ; la première idée que forme notre intelligence est donc la plus indéterminée et il n'est pas d'idée plus vague que l'idée d'être ; elle s'applique à tout ce qui existe ; elle désigne aussi bien le genre le plus universel que la différence la plus particulière ; sa compréhension est proche du néant ; elle exprime, sans

1) *Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum.* Donc il voit les anges comme composés de matière et de forme. *Et sic etiam apprehendit Deum* ; 1, q 50, a. 2.

2) 1^{re} 2^{de}, q 94, a. 2. *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et super hoc principio omnia alia fundantur.*

aucune précision, ce qui est commun à tous les êtres ¹⁾. Sa pauvreté l'empêche d'appartenir à un genre quelconque ; un genre ne contient pas les différences spécifiques qui viennent le préciser et le transformer en une espèce moins universelle ; il est un intelligible déterminé qui s'oppose à un autre intelligible ; or, l'idée d'être ne possède aucun élément qui puisse s'opposer à une différence : elle englobe d'une façon confuse toute la réalité du genre et toute la réalité de la différence ; aussi est-elle en dehors de tout genre et de toute espèce, elle est transcendantale.

L'idée d'être ne représente donc aucune essence particulière, mais un aspect commun à toutes les essences. Elle n'est pas susceptible de définition. Comme la matière qui n'est rien et qui peut devenir tout, l'idée d'être n'est pas à proprement parler une connaissance, elle n'est qu'une connaissance en puissance ; mais elle ne devient pas connaissance en acte de la même manière que la matière se transforme en telle substance déterminée. La matière reçoit l'acte d'une forme qui lui est étrangère et s'ajoute à elle ; rien d'étranger à l'être ne peut préciser l'idée d'être. Semblable à la terre glaise qui prend des formes différentes sous la main du statuaire, semblable à l'étoffe dans laquelle le tailleur découpe des morceaux de toute forme, l'idée d'être, substance de toutes nos autres idées, se précise en de multiples concepts et l'ouvrier qui les sculpte en elle, comme dans une pâte malléable, c'est l'expérience. Le premier contact avec le monde extérieur ne me donne qu'une notion vague, je vois quelque chose au loin, je ne sais si c'est un homme, un animal ou un arbre ; c'est de l'être, je ne puis dire davantage. Une observation plus attentive précisera mon idée, je verrai alors un homme là où je ne voyais tout d'abord qu'une chose innommable, mon idée d'être sera devenue le concept d'une essence finie, l'essence humaine.

1) I, q. 85, a. 3.

L'idée d'être fait plus que nous fournir l'étoffe de toutes nos connaissances ; elle nous permet de formuler le principe le plus fondamental, celui sur lequel s'appuient tous nos autres jugements : le principe de contradiction. Il suffit de considérer l'être et de le comparer pour qu'aussitôt l'intelligence, baignée dans une lumière qu'aucune ombre n'obscurcit, affirme avec certitude : l'être est, le non-être n'est pas. Ce principe, premier de tous les principes de la science, va être l'actif architecte qui imposera à toutes nos connaissances un ordre et une hiérarchie qui seront la fidèle image de la réalité.

Les précisions multiples que l'expérience fait prendre à notre idée primitive d'être ne restent pas isolées dans notre esprit, nous les comparons entre elles et nous constatons qu'elles possèdent des quantités inégales d'être ; nous voyons qu'il existe plus d'être dans l'essence humaine que dans l'essence d'un chien. Donc aucune des essences déterminées, que nous fait connaître l'expérience, n'épuise les possibilités, qui se trouvent englobées dans mon idée d'être ; elles m'apparaissent comme des aspects fugitifs de l'être.

C'est alors qu'intervient le principe d'identité. Si les essences sont limitées, c'est qu'elles ne sont pas de l'être à l'état pur. Il serait contradictoire que l'être portât en son sein une loi qui le forçât à se limiter lui-même ; l'être est, l'être ne peut se nier. Une essence finie c'est de l'être blessé ; un contact impur l'a viciée irrémédiablement ; en elle il existe une sorte de non-être qui n'est plus de l'être et qui, pourtant, ne peut être le néant. Il agit, il mord l'essence au cœur et lui imprime sa tare : il faut donc qu'il possède quelque réalité. Cet intermédiaire entre l'être et le néant, c'est ce qu'Aristote appelle la puissance. Les essences sont un mélange d'acte et de puissance, elles résultent de l'actualisation par l'être, principe actuel, d'une matière, principe potentiel. Elles ne sont donc que des participations de l'être. Semblables à des miroirs, qui ne

deviennent lumineux que dans la mesure où ils réfléchissent les rayons d'un soleil dont la nature est d'être lumière, les essences ne tirent pas leur être d'elles-mêmes, elles le reçoivent de l'Être qui totalise en lui la somme de tout l'être possible. Elles sont des images affaiblies de l'Être infini ; elles ne sont pas l'être, elles sont de simples imitations de l'Être par essence. Leur ressemblance avec l'Être divin constitue leur réalité ; être réelles, pour elles, c'est avoir une analogie plus ou moins lointaine avec Dieu.

La hiérarchie de l'univers se dévoile alors à nos yeux, un seul principe : l'être. Au sommet du réel, l'être existe à l'état pur ; là, l'être est acte et rien d'autre : c'est Dieu. En dehors de Dieu, l'être des créatures est reçu dans une puissance, il est limité, morcelé, multiple. Chez les anges, la puissance ou essence qui reçoit l'être est déterminée ; elle n'existe pas, mais elle est capable de recevoir une quantité précise d'être ; dans l'ordre des essences elle est acte, aussi épuise-t-elle le degré d'intelligibilité qu'elle représente ; elle fixe l'être dans une espèce qui ne peut être répétée ; tout ce qui peut appartenir à tel degré d'être est réalisé en elle. Les anges sont uniques par espèce ¹⁾. Dans les individus du monde sublunaire, l'élément potentiel envahit davantage l'être, au point de le faire presque disparaître. L'essence qui reçoit et resserre l'existence n'est plus simple ; même dans l'ordre des essences, elle n'est pas un acte pur, elle est composée d'un acte et d'une puissance ; l'acte, c'est la forme substantielle qui va donner à l'espèce une capacité définie d'existence ; la puissance, c'est la matière, pure indétermination, qui n'est rien d'actuel et dont toute la réalité consiste à pouvoir devenir quelque chose. Les formes que touche la matière sont anémiées au point qu'elles ne peuvent plus réunir en une poignée unique la réalité qui serait de leur ressort et elles se dispersent

1) 1, q. 47, a. 2.

dans une multiplicité numérique. L'analogie avec l'Un est sur le point de s'éteindre ¹⁾).

Grâce à notre idée d'être nous nous sommes échappés de notre prison ; nous avons reconnu qu'au-dessus des substances mélangées de matière, existe la multitude innombrable des êtres dont l'existence est reçue dans une essence qui, en tant qu'essence, est un acte pur, et surtout nous avons découvert l'être subsistant, l'existence qu'aucune essence ne contracte, Dieu. Nous restons toujours impuissants à nous représenter ces êtres exactement, mais nous savons qu'ils existent, et c'est beaucoup ; d'autant que leur existence nous est indubitable. C'est le principe de contradiction qui a organisé nos connaissances selon l'architecture de l'exemplarisme augustinien ; or, ce principe n'est pas un jugement arbitraire de notre raison, il repose immédiatement sur l'idée d'être et cette idée nous dévoile un aspect réel du réel, elle est de la réalité perçue immédiatement, de la réalité prise sur le vif. Les lois qu'elle nous découvre sont les lois de la réalité, nous pouvons être certains que les relations constatées à sa lumière entre les essences, sont fondées sur l'être. Dans l'être réel, comme dans l'être conçu par notre idée d'être, il est impossible qu'il existe deux essences possédant en propre l'existence, elles seraient infinies et tout infini est nécessairement unique. Un être infini épuise l'être, comment un autre infini épuiserait il également l'être ? Comment trouverait-il la propriété qui le distinguerait du premier ? Du moment qu'il existe plusieurs êtres c'est une loi éternelle de l'être, qu'un seul possède l'être par essence, les autres sont des pâles copies que l'Etre parfait produit par une surabondance de force et laisse tomber librement hors de lui. Les essences finies ne peuvent être que créées par Dieu ²⁾).

1) 1, q. 50, a. 4, ad 4 : *Multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente.*

2) C. g. II, 15 : *Impossibile est aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum.*

La méthode qu'emploie saint Thomas d'Aquin est très voisine de celle des Augustiniens ; la seule différence provient du rôle attribué à l'expérience sensible. Saint Anselme et saint Bonaventure estiment que l'idée d'être est assez lumineuse pour nous permettre d'affirmer l'existence de Dieu. Saint Thomas n'a plus cette belle confiance en nos idées pures, l'idée d'être, selon lui, est trop pauvre, trop indéterminée pour nous rendre évidente l'existence de Dieu, elle a besoin d'être précisée par des concepts extraits de nos sens ; si nous voulions n'examiner qu'elle, nous ne verrions qu'obscurité et confusion. Et cependant, chez Thomas comme chez les augustiniens, c'est l'idée d'être qui est le moteur de notre pensée lancée à la poursuite de Dieu. Nos concepts définis ne nous permettraient pas de nous élever à la connaissance de l'Être suprême, aucun d'eux ne contient l'affirmation de l'existence, ils sont abstraits et c'est précisément l'existence qu'ils ont élaguée. Notre idée d'être n'a rien élagué, elle est une vue globale et confuse de l'être réel ; avec elle, c'est l'être réel qui entre en notre conscience ¹⁾ ; nous n'avons donc qu'à faire apparaître successivement à la conscience les exigences que notre idée comporte pour découvrir les lois constitutives de l'être ; nous comprendrons qu'un être fini est un être participé et qu'un être participé n'existe que par l'action de l'être imparticipé. Notre idée d'être, malgré sa misère, contient réellement l'affirmation de Dieu. Dès le premier acte de notre raison, nous posons l'existence de Dieu, mais cette vérité reste trop vague dans notre esprit pour mériter le nom de connaissance ; nous devons l'éclairer et la développer. Prouver l'existence de Dieu, comme l'a très

1) Ceux qui n'admettent pas cette prise directe de la réalité par l'idée d'être, *ultra veritatem tantum hypotheticam in ordine metaphysico non possint procedere... Est haec autem noxa capitalis totius criticismi Kantiani*. LEPIDI, O. P., cité par les éditeurs des *Quaestiones de cognitionis humanae ratione*, page 21. Quaracchi, 1883. — L'article du P. Lepidi, que, à mon très grand regret, je n'ai pu me procurer, a paru dans la Revue *Divus Thomas*, 1881, n° 11.

bien montré le R. P. Lepidi ¹⁾, c'est passer de l'implicite à l'explicite.

* *
* *

Un Dieu dont l'être est affirmé en toute vérité — *analogum princeps* — des créatures dont l'être est affirmé en raison du rapport qu'elles possèdent avec Dieu — *analogata principitata* — telle est l'analogie qui est la loi universelle de l'être. Thomas d'Aquin appelle « analogie de proportion » ou « d'attribution » cette participation de l'être créé à l'être incréé.

Cette loi que nous découvre le principe d'identité est la plus nécessaire de toutes les lois, car elle a son fondement en la nature divine. Dieu se connaît adéquatement, il se connaît tel qu'il est et il voit également les différentes imitations qui peuvent être faites de son essence : chacune de ces images constitue un possible ²⁾. La compatibilité ou l'incompatibilité de plusieurs termes ne sont que les raisons prochaines du possible et de l'impossible, la raison profonde du contradictoire c'est que les éléments qu'il prétend réunir produisent une synthèse qui n'est à aucun degré la représentation de l'essence divine. La création est le symbole de Dieu ³⁾.

La multiplicité des essences finies repose sur l'unité, comme les mots d'une longue périphrase sur l'idée unique qui leur donne à chacun leur signification. Chaque essence porte en soi une certaine intelligibilité, mais une intelligibilité incomplète : l'image n'est vraiment comprise que reliée au modèle, l'essence finie ne satisfait l'intelligence que rattachée à Dieu ; elle n'offre à l'esprit qu'un terrain glissant et, naturellement, elle conduit à Dieu l'âme qui la

1) LEPIDI, *it.*, p. 22.

2) 1, q. 15, a. 2 : Dieu connaît son essence *non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis...*

3) 1, q. 47, a. 1.

contemple. L'analogie qui existe entre le monde et Dieu, nous permet de connaître notre Créateur.

Si nous pénétrons à l'intérieur des créatures, nous voyons l'analogie de proportion présider à leur organisation interne. Toute créature est composée d'au moins deux principes, véritables moitiés d'être, qui existent l'un par l'autre et dont toute la réalité est d'être orientée l'un vers l'autre. L'essence c'est ce qui reçoit l'existence ; l'existence ce qui fait exister l'essence et, dans les essences composées, la matière, c'est ce qui reçoit la forme ; la forme, ce qui donne à la matière une capacité définie et la rend susceptible de recevoir un degré déterminé d'existence. Une proportion de nature existe entre la matière et la forme, entre l'essence et l'existence, et si l'on peut appeler êtres la matière et l'essence, c'est en raison de leur rapport avec leurs principes actuels respectifs. La forme et, surtout, l'acte qui pose l'essence dans la réalité sont dans des sphères restreintes, ce qui est Dieu dans l'ordre universel, un *analogum princeps*.

Enfin, si nous avons pu, dès notre premier contact avec l'expérience, saisir, par l'idée d'être, un aspect réel des choses et nous élever progressivement jusqu'à Dieu, c'est que nous-mêmes sommes des images de Dieu. L'animal, muré dans la connaissance sensible, ne conçoit jamais l'être ; l'homme, du premier bond, acquiert la connaissance du réel vrai et solide, parce qu'il porte en son intelligence le reflet de l'intelligence divine ¹⁾.

L'analogie, en nous et hors de nous, est la loi universelle et nécessaire de l'être. Saint Thomas d'Aquin a conservé l'essentiel de l'exemplarisme augustinien.

1) 1, q. 79, a. 4 : *ab ipso (Dieu) anima humana lumen intellectuale participat secundum illud : signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

CHAPITRE III

L'ANALOGIE DE PROPORTIONNALITÉ CHEZ SAINT THOMAS

L'analogie de proportion que nous venons d'étudier, existe entre l'Un, achevé et plein, et les multiples innombrables qui redisent, toujours incomplètement, la perfection qu'il possède ; elle exprime la loi la plus fondamentale de l'être, qui veut que toute pluralité symbolise l'unité ; elle implique donc une certaine ressemblance des termes analogues avec l'*analogum princeps* et on comprend qu'elle nous permette d'acquérir une connaissance positive, bien qu'inadéquate, du modèle incréé d'après ses copies créées. Il existe une autre analogie que saint Thomas d'Aquin appelle de proportionnalité, elle ne repose plus sur le reflet du supérieur, qui se retrouve dans l'inférieur et constitue toute la réalité de ce dernier ; elle ne désigne plus une propriété intrinsèque aux essences finies, elle porte simplement sur des rapports semblables qui existent entre des essences dissemblables et même totalement hétérogènes. Être pilote ou être roi sont des choses complètement différentes, et cependant elles sont analogues, parce que le pilote est à son navire ce qu'est le roi à son royaume. Interprétée selon l'analogie de proportionnalité, cette phrase : Dieu est vivant, ne signifie nullement que Dieu possède la plénitude de vie dont tous les autres vivants ne possèdent que des parcelles ;

elle ne nous dit pas que la nature de la vie divine réunit, en une simplicité parfaite, dépouillées de toute tare et poussées à l'infini, les perfections vitales que nous découvrons ici-bas ; elle signifie simplement qu'en Dieu il y a un principe, à nous complètement inconnu, qui joue le même rôle que l'âme des vivants terrestres.

Saint Bonaventure avait signalé l'analogie de proportionnalité ¹⁾, mais il n'en avait fait aucun usage ; saint Thomas n'imite pas cette réserve et il va jusqu'à dire, — dans un texte unique, il est vrai ²⁾, — que l'analogie de proportionnalité est la seule que nous puissions employer en parlant de Dieu. L'analogie de proportion n'existe qu'entre des êtres semblables, elle suppose que les analogues secondaires sont les images affaiblies de l'analogue principal. Or Dieu est trop parfait pour qu'une créature, nécessairement limitée, puisse exprimer, d'une façon quelconque, la plénitude de l'être divin. Dieu habite une demeure inaccessible et il cesserait d'être l'Infini si le fini pouvait le symboliser. Notre science de Dieu est construite à l'aide de la seule analogie de proportionnalité.

Nous voyons que le monde ne se suffit pas ; il a une cause, qui est Dieu. Certains philosophes s'arrêtent à cette constatation et ils disent : Nous ignorons la nature de Dieu, la seule chose que nous connaissons c'est qu'il est la cause de toutes choses ; dire qu'il est bon, signifie simplement qu'il est la cause de la bonté. Pareille théorie est insoutenable, elle est un agnosticisme déguisé. Dieu est cause des corps comme des intelligences, on dirait donc avec autant de vérité qu'il est corps, animal ou homme ³⁾. Pour construire une science qui ne rabaisse pas l'être divin au rang d'une créature, il faut mettre en œuvre l'analogie de proportionnalité. Si Dieu est la cause de l'intelligence, de la volonté et de la bonté, c'est qu'en lui quelque chose fait ce

1) II, d 16, a. 1, q. 1. Lyon, 1668, 202.

2) *De Veritate*, q. 2, a. 11.

3) I, q. 13, a. 2.

que, en nous, font l'intelligence, la volonté, la bonté. L'essence divine nous demeure toujours inconnue en sa réalité intrinsèque et cependant nous avons réussi à porter sur elle un jugement vrai ; dans l'abîme insondable de l'être divin, nous sommes parvenus à projeter quelque lueur et nous savons qu'en Dieu il existe l'équivalent de certains rapports.

S'il fallait, sur la foi du *De Veritate*, et comme le veut Cajetan ¹⁾, ne pas recourir à l'analogie de proportion lorsque nous parlons de Dieu, c'est toute la philosophie thomiste, telle du moins que nous l'avons exposée, qu'il faudrait rejeter ; et aussitôt protesteraient avec une autorité invincible les textes innombrables dans lesquels le Docteur Angélique emploie l'analogie augustinienne de proportion ²⁾. La seule interprétation du passage controversé que permette la doctrine thomiste, si profondément et si constamment pénétrée d'augustinisme, est la suivante : dans le *De Veritate* saint Thomas ne veut considérer que des concepts définis et il transpose en un langage conceptuel, adapté à la faiblesse humaine, l'exemplarisme que nous avait dévoilé l'analogie de proportion. L'analogie de proportionnalité est un symbole de l'analogie de proportion.

C'est l'idée d'être qui nous avait permis de découvrir la subordination de toutes les essences finies par rapport à l'essence infinie. Or, l'idée d'être ne brille dans notre intelligence que d'une lumière bien faible ; elle nous apparaît si pauvre qu'elle se confond presque avec le néant. De plus elle n'est pas susceptible de définition, et nous pouvons à peine la saisir et la manier. Lorsque nous voulons voir clair, il nous faut incarner l'être dans des essences finies, exprimables par un concept précis ; mais la condition

1) CAJETAN, *Commentaire sur le De ente et essentia de saint Thomas*, publié dans les œuvres de saint Thomas, éditées par la Société St-Paul. Paris, 1883. p. 400.

2) I, q. 13, a. 5 et 6 ; — C. g., I, 34 ; — *De potentia*, q. 7, a. 7 ; — *Compendium theol.*, I, 27.

de notre intelligence est à tel point misérable, que cette clarté s'achète au détriment de la vérité. Ce n'est plus l'être tel qu'il existe réellement que nous contemplons, mais un être falsifié, ou, pour le moins, truqué. Nous voyons tout intelligible, Dieu ou ange, sous l'aspect de formes matérielles abstraites, telle est la loi qu'impose à notre intelligence la nécessité de puiser ses connaissances dans l'expérience sensible. Nous ressemblons à un prisonnier condamné à ne regarder que des miroirs dont la courbure imposerait à tous les objets la même forme. La méthode qui nous avait réussi lorsque nous mettions en œuvre l'obscur, — mais réelle et fidèle, — idée d'être, nous ne pouvons plus l'employer avec les clairs concepts. Ils nous représentent des essences finies, et des essences qui ne sont intelligibles qu'à la condition d'être finies ; les êtres nous apparaissent morcelés, éparpillés, isolés. Comment pourrions-nous retrouver l'Unité ? Nous avons momentanément oublié l'idée d'être et notre intelligence a perdu la force qui l'animait ; nous sommes égarés dans le multiple et nos yeux sont devenus trop faibles pour découvrir que le multiple n'a de consistance et de réalité que dans la mesure où il symbolise l'unité. La seule voie qui nous reste ouverte, c'est de chercher des rapports entre nos concepts et de nous servir de ces relations pour nous former quelque notion de Dieu.

La connaissance fournie par l'analogie de proportionnalité ne sera vraiment positive que si elle s'unit à celle que nous a procurée l'analogie de proportion ; seule, cette dernière nous permet de donner une signification positive au mot Dieu. Des relations constatées entre des êtres finis et projetées dans un inconnaissable seraient de purs non-sens. La véritable formule de l'analogie de proportionnalité, regardée comme moyen unique de connaître Dieu serait

$$\frac{\text{intelligence divine, c'-à-d. X}}{\text{essence divine, c'-à-d. Y}} = \frac{a}{b}$$

Une équation à deux inconnues est insoluble.

*
* * *

La multiplicité des concepts, d'après saint Thomas d'Aquin, n'a d'autre rôle que de suppléer une faiblesse d'intuition ¹⁾ ; la raison discursive, apanage exclusif de l'homme, provient d'un défaut de notre intelligence ²⁾. L'intellect, ou faculté simple de perception ³⁾, est très obscurci en nous, aussi devons-nous faire par plusieurs actes ce qu'un seul est impuissant à faire. Toutefois l'intuition n'est pas complètement éteinte en nous et c'est elle qui, en unifiant les discours de nos raisonnements, nous permet d'entrevoir la vérité. Une raison sans intellect ne serait plus une intelligence.

Aussi faut-il prendre grand soin à ne jamais séparer nos concepts de la vue intuitive de l'être ; ce serait faire subir à la doctrine thomiste une mutilation analogue à celle qu'imposerait à Spinoza, selon M. Lasbax ⁴⁾, un historien qui ne voudrait chercher que dans l'*Ethique*, simple épure d'une pensée plotinienne projetée sur les plans cartésiens de l'entendement et de l'espace, l'expression adéquate d'un système infiniment plus riche et plus complexe. C'est cependant ce qu'ont tenté certains interprètes de saint Thomas. M. Rousselot, par exemple, expose ainsi la théorie thomiste de l'analogie : « Je possède l'idée d'une perfection A sou-
» mise aux conditions corporelles ; — j'en nie une note B
» subjectivement inséparable pour moi de ma connaissance

1) C. g., I, 57, *amplius : ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio.*

2) 2^a 2^{ne}, q. 49, a. 5, ad 2 : *certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli.*

3) 2^a 2^{ne}, q. 83, a. 10, ad 2 : *intellectus et ratio non sunt in nobis diversae potentiae... differunt autem sicut perfectum et imperfectum.*

4) E. LASBAX, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, 1919.

« d'A ; — je déclare possible ou existant un être vérifiant
« le complexe A-B » ¹⁾). Seuls des concepts sont en présence, aussi toute la difficulté du processus consiste à passer de la multiplicité à l'unité, elle réside dans le second moment. La correction que j'impose à mon concept de A ne substitue pas aux intentions de A et de B une intuition nouvelle qui synthétiserait en une unité supérieure les réalités fragmentaires de A et de B, elle se borne « à condamner par la réflexion rationnelle une attitude mentale
« qui était condition nécessaire de la première appréhension » ²⁾). Le résultat que j'obtiens est un mot, rien de plus. Mes idées « n'ont pas bougé d'une ligne ; elles ne se
« sont pas fondues en une idée, pas plus qu'un tas de
« malles sur lequel on jette une bâche ne devient du coup
« une seule malle » ³⁾). L'opération analogique ne me fournit aucune connaissance positive : « je puis vouloir
« parler d'un cercle carré et l'appeler le cercle A, le choix
« d'une étiquette n'a pas rendu l'objet plus pensable.
« L'idée de Dieu, qui n'est pas contradictoire, est complexe ; écrire *Ipsum Esse* en un seul mot n'unifierait pas
« le processus mental » ⁴⁾). Les mots que nous employons en parlant de Dieu sont des « masques » qui cachent des idées qui ne sont vraies qu'appliquées aux êtres matériels. Autant dire que nous n'avons de Dieu aucune connaissance positive et la science de Dieu que nous croyons construire ne fait que « mimer » la vérité. Alors quelle valeur possèdent les belles théories sur Dieu et les anges que nous rapporte M. Rousselot ? Ne sont-elles pas construites avec des concepts ? Elles ne peuvent donc, elles aussi, que mimer une science impossible.

Jean de Duns Scot, le premier, s'était refusé à entrer

1) ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 84. Paris, 1908.

2) *It.*, p. 85.

3) ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 93.

4) *It.*, p. 94.

dans la pensée augustinienne qui pénètre et soutient la théorie thomiste de l'analogie. Le Subtil croyait que la réalité de l'individu serait irrémédiablement compromise par une philosophie qui regardait toute multiplicité comme une dégradation que subit l'unité au contact impur d'un principe potentiel. L'individu, seul être véritablement et pleinement existant, ne pouvait provenir d'une limitation de la forme par la matière. De plus, aux yeux de Scot, la conception thomiste empêchait la science chrétienne de se constituer avec rigueur et de s'opposer victorieusement à la science arabe ; une notion analogique ne peut figurer dans un raisonnement, puisque dans chaque terme elle prend un sens nouveau, un syllogisme qui prétendrait mettre en œuvre la notion analogique d'être, aurait nécessairement quatre termes ¹⁾.

Aussi Scot se détache-t-il complètement de la conception augustinienne de l'analogie. Jamais il ne considère l'idée augustinienne d'être qu'avait employée saint Thomas, cette notion vague, incarnée dans des essences qu'elle déborde, cette lumière qui auréole tous nos concepts, cette représentation globale de la réalité et dont nous n'avons qu'à mettre au jour les exigences pour découvrir les lois fondamentales de l'être ; Scot ne veut manier que des concepts définis. Placé à ce point de perspective, il n'a pas de peine à montrer que l'analogie d'attribution suppose un concept univoque préalable : des êtres ne peuvent être regardés comme les imitations imparfaites d'un archétype que si modèle et copies sont susceptibles d'être mesurés par une même unité ²⁾. A une ascension qui, chez Bonaventure et Thomas, s'opère par des synthèses successives, toujours plus unifiées, effectuées dans une demi-obscurité et sous l'impulsion de l'idée d'être, Scot substitue une simple opération mathématique et il clôt le débat par cet axiome :

1) *Opera Scotti*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 10.

2) *Opera Scotti*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 12.

on ne mesure que des unités semblables. Le raisonnement de Scot est logique, mais ce n'est pas la théorie thomiste qui est réfutée ; c'est le postulat même du Subtil qu'il faudrait discuter, car c'est lui que Thomas n'admet pas : nous ne connaissons que par concepts définis, nous n'avons pas une vue globale et obscure de l'être.

Poussé par sa résolution de ne manier que des concepts définis, Duns Scot aboutit à une conception du monde totalement différente de celle que s'étaient formée jusqu'alors les philosophes chrétiens. La matière n'est plus une entité relative essentiellement orientée vers la forme, elle est un petit absolu et la réalité qu'elle possède est bien à elle ; à la rigueur elle pourrait exister séparée. La forme est un autre absolu qui vient s'ajouter à une matière qui jamais ne l'exige. Les liens entre les diverses parties de l'univers, si puissants dans l'exemplarisme augustinien, s'évanouissent ; seule, subsiste une multiplicité d'individus indépendants. Et ces individus sont des forces. Les substances matérielles agissent sans l'intermédiaire de qualités ou facultés. — L'intelligence suit la transformation générale ; elle ne varie plus avec le degré d'être de l'âme qui la possède, elle est de même nature chez tous les êtres pensants ; et, elle aussi, est une force. Inutile de la compléter par des *species*, elle possède tout ce qu'il faut pour agir, et tout ce qui lui est présent, de quelque manière que ce soit, dans le sens ou dans une *species*, elle le voit. Enfin, la volonté n'est plus un appétit que dompterait infailliblement la vue d'un bien parfait et qui ne serait libre qu'au milieu des ténèbres, elle est une force d'amour, et une force essentiellement libre. Qui pourra mâter toutes ces forces et les diriger vers un but unique ? Une force plus grande, Dieu.

Quant à notre science de cet univers où règne le multiple, elle est taillée tout entière dans une étoffe homogène, l'idée univoque d'être. Mais — et c'est là qu'apparaît la revanche de l'augustinisme méprisé — ce n'est qu'une pseudo-

science. Nous ne connaissons que de l'univoque, et la réalité s'éparpille dans une hétérogénéité croissante, à chaque individu l'« haecceité » imprime un caractère ineffable. De plus, les personnes sont constituées par l'élément le plus actif de l'être : la volonté libre. Or, la liberté ne peut se prouver ; prouver, c'est rattacher par des liens nécessaires un fait à un principe nécessaire ; et tout ce que l'on prouve devient à son tour nécessaire. La liberté divine ne pourra donc être prouvée, et c'est elle cependant qui établit à nos yeux l'existence de l'infinité de Dieu. Aussi Scot est-il obligé d'avouer qu'il ne peut démontrer apodictiquement, contre les Arabes, l'existence du Dieu chrétien, — et même l'existence actuelle d'une Cause première. Pour avoir rejeté l'analogie augustinienne, qu'avaient si heureusement utilisée Bonaventure et Thomas d'Aquin, Duns Scot est conduit à l'agnosticisme.

*
* *
*

L'étude du rôle de l'analogie chez saint Bonaventure et chez saint Thomas d'Aquin permet de signaler la curieuse évolution que subit au ^{xiii}^e siècle la notion d'intelligence. Averroès regarde l'intelligence humaine comme un simple miroir sur lequel l'intellect qui préside à la sphère sub lunaire darde par instants ses rayons. L'intelligence humaine s'évanouit avec le corps et elle ne possède aucune activité propre ; cette activité elle l'acquiert partiellement chez saint Bonaventure, elle est douée d'un intellect agent et elle peut façonner quelques idées contingentes. Mais pour atteindre la vérité nécessaire et éternelle, elle doit recevoir l'illumination de Dieu. Chez saint Thomas, elle jouit d'une perfection plus grande et l'idée d'être qui la meut dans son ascension vers Dieu est son œuvre. Le concours divin, dont elle a besoin pour agir, ne diffère pas de celui que Dieu départit aux causes secondes ; cependant elle reste mêlée de passivité ; faculté surajoutée à une substance, sa nature est

conditionnée par celle du sujet qui la possède. Spécifiquement distincte de l'intelligence des esprits angéliques, l'intelligence humaine doit puiser dans le sens la matière de ses connaissances ; elle naît dépouillée de toute idée et il faut, pour qu'elle sorte de son sommeil et soit en mesure d'agir, qu'une « species » vienne la compléter. Duns Scot délivre l'intelligence de cette dernière dépendance, il fait d'elle une force toujours prête à agir, et une force dont la nature n'est pas conditionnée par l'individu qui la porte. Toutes les intelligences sont de même espèce.

Un des intérêts des grands systèmes philosophiques c'est de nous présenter une vue en raccourci de l'histoire de l'humanité. Le penseur de génie sait exprimer les plus profondes aspirations de son époque, et parfois même prévoir celles de l'âge suivant. La féodalité ordonnée du règne de Louis IX se trouve admirablement symbolisée dans les systèmes, — du moins pris dans leur ensemble, — de Bonaventure et de Thomas ; les essences sont hiérarchisées, elles tirent leur réalité d'une essence royale ; une féodalité métaphysique est la loi de l'être. Un monde nouveau s'annonce dans la philosophie scotiste ; les individus seront égaux, indépendants et l'ordre sera maintenu par un pouvoir central qui commandera à chacun au nom de tous ; et ce sera à peu près la conception politique dont s'inspirera l'empereur Louis de Bavière, un ami de Guillaume d'Occam, disciple plus fidèle qu'on ne le croit de Duns Scot. La science verra son œuvre facilitée ; devant une poussière de faits elle sera libre d'observer, aucun dogme métaphysique n'obscurcira son regard et ne l'empêchera de profiter des leçons de l'expérience. Plus courageuse que Cremonini, elle osera regarder dans un télescope qui vient de contredire Aristote en dévoilant, à l'œil de Galilée, les satellites de Jupiter ¹⁾.

Mais la science ne peut se contenter longtemps d'un pur

1) LANGE, *Hist. du matérialisme*, I, 202. Paris, Schleicher, 1910.

empirisme, elle ne progresse qu'à condition de découvrir dans l'univers des relations basées sur la constitution interne des êtres ; elle est amenée à transformer l'expérience en un système et dans un système, les inférieurs portent toujours le reflet du supérieur. Aussi la science met à profit les ressemblance qu'elle constate, — et souvent qu'elle suppose ; l'application de la géométrie à l'algèbre, une des plus fécondes découvertes de Descartes, ne met-elle pas en œuvre une « correspondance analogique entre les » choses sensibles et les choses intelligibles » ¹⁾ ? De son côté, l'humanité ne peut se contenter d'un état social dans lequel des individus isolés et théoriquement indépendants sont mâtés par un Etat tout-puissant ; la liberté réelle exige que les citoyens soient reliés à la grande patrie par l'intermédiaire de petites sociétés, une hiérarchie sociale reparait qui s'exprimera encore un jour ou l'autre, dans une féodalité métaphysique. Enfin, les âmes religieuses, — et quelle est l'âme humaine qui n'est pas religieuse à quelque degré, — ne peuvent renoncer à chercher dans le monde visible le reflet d'un monde supérieur. Momentanément chassée, la vieille notion d'analogie reparait ; elle est, croyons-nous, indéracinable, car elle se confond avec le sens métaphysique et religieux de l'humanité.

1) ESPINAS, *L'idée initiale de Descartes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 1917, p. 259.

Vu, le 25 mai 1921.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

FERD. BRUNOT.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER.

Le Recteur de l'Académie de Paris,

PAUL APPELL.

